

أعمال الفيلسفة الحديثة

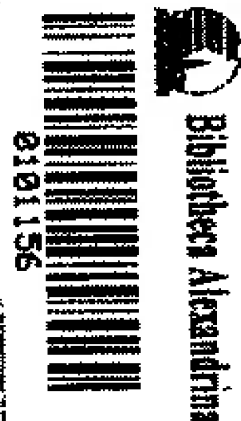
الجزء الثاني

وكتبه
علي عبد المعطي محمد
أستاذ ورئيس قسم الفلسفة
كلية الآداب - جامعة الزقازيق

دار المعرفة الجامعية

٢٠٠٠ م - الطبعة الأولى - ١٦٢ - ٤٨٢

٢٨٧ م - ١٤٢١ هـ - الطبعة الأولى - ٩٧٣١٤٦



أعمال الفيلسفة الحديثة

الجزء الثاني

دكتور
علي عبدالمعطي محمد
أستاذ ورئيس قسم الفلسفة
كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

١٩٩٧

دار المعرفة الجامعية

ع. ش. مونتيري - القاهرة - ت. ١٦٣-٢١٣
٣٨٧ ش. قنطرة السويس - ت. ٢٦٠-٥٩٧٣٩

بسم الله الرحمن الرحيم

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
اللَّهُمَّ قِنِّهِ شَرَّ أَوْلِيَاءِ
الْبُخْلِ لَا يَهْمُ لَوْ وَيُخَيِّرُهُم
أَنْ يَهْمَلَ الْآخِرُونَ،

إهداء
إلى زوجتي وأبنائي
الثلاثة

المقدمة

الطبعة الثانية

يتناول هذا الكتاب الذى يسعدنا أن نقدمه اليوم إلى جمهور القراء استعراض مجموعة من الفلاسفة المحدثين الذين أثروا غاية التأثير على مجريات الفكر الحديث ، والذين لا زال لهم أثرهم الكبير على الفكر الفلسفى حتى وقتنا الراهن .

أول هؤلاء هو الفيلسوف الألمانى « كارل ماركس » والذى كانت لفلسفته المتأثرة بالجدل الهيجلى أكبر الأثر على التيارات الفلسفية الأخرى وعلى المجالات التطبيقية ، حيث تبنت فلسفته شعوباً كثيرة ، ومفكرين عديدين فى الشرق والغرب على حد سواء . ولقد عرضنا فى الكتاب ، للبعد الاقتصادى للماركسية من خلال تحليل كتاب ماركس الرئيسى « رأس المال » ثم عرضنا لقوانين المادية الجدلية ونظريته فى المادية التاريخية ، وبيننا مصادر الماركسية الثلاثة ، وعرضنا أخيراً للجانب السياسى والأخلاق للفكر الماركسى .

أما المفكر الثانى الذى تحدثنا عنه فى هذا الكتاب فهو الفيلسوف الانجليزى المثالى « برنارد بوزانكىث » ، وقد عرضنا لهذا الفيلسوف من خلال تناولنا لحياته ومؤلفاته ومركزه بين المثالية ، وعرضنا فلسفته الأخلاقية والسياسية والدينية والجمالية بشىء من الاسهاب .

وفى الفصل الثالث انتقلنا الى الشخصية الثالثة ، وهو « جورج ادوارد مور » والنقد الموجه الى المثالية ، وبعد أن تعرضنا بالحديث إلى حياته وأعماله ومؤلفاته انتقلنا إلى تناول موقفه من المثالية . ، وهو موقف الراض

لها ، غير القابل لاجتماعاتها ومعانيها .

وعن جابريل مارسل والفكر الوجودي دار الفصل الرابع ، ولقد بدأنا هذا الفصل بالحديث عن خصائص الوجودية ومنهجها (وهو المنهج الفينومينولوجي) ومركز الفلسفة الوجودية بين الفلسفات المعاصرة ، ثم انتقلنا إلى الحديث عن عناصر الفلسفة الوجودية عند جابريل مارسل : نحو فلسفة عينية حقة ، والوجود المتجسد ، والحرية من حيث هي ارتباط ، والتفكير الأول والتفكير الثاني ، والسر الانطولوجي ، والمشاركة من حيث هي سر ، والفلسفة شهادة لخلاقة .

أما الفصل الخامس والأخير فلقد تناولنا فيه الفكر الفلسفي اللاهوتي عند برديايف وماريتان وبوب وتيليش ، وفي هذا الصدد بينا أوجه الاتفاق بين هؤلاء المفكرين الأربعة وهو أنهم انطولوجيون ، ووجوديون ، ويركزون على الفرد المشخص ، وأنهم اهتموا بالحياة الاجتماعية وانعكاسات موقفهم عليها ، وأنهم اهتموا بنواحي ثقافية عديدة . كما بينا أوجه الاختلاف بينهم في مواقفهم المختلفة .

ونحن نرجو أن يحقق هذا الكتاب الهدف الذي وضع من أجله .

والله ولي التوفيق ،،،

المؤلف

أ. د. / علي عبد المعطي

محتويات الكتاب

الموضوع	الصفحة
مقدمة	١١

الفصل الأول

ماركس والمادية الجدلية

أولاً : البعد الاقتصادي للماركسية	١٩
ثانياً : المادية الجدلية	٢٥
ثالثاً : المادية التاريخية	٢٧
أبعاً : مصادر الماركسية الثلاثة	٢٨
خامساً : الجانب السياسي للماركسية	٣٠
سادساً : هل هناك أخلاق ماركسية	٣٤

الفصل الثاني

برنارد بورزاتيكيت

قمة المثالية في إنجلترا

أولاً : بورزاتيكيت ... حياته ومؤلفاته ومركزه بين فلاسفة المثالية	٥١
ثانياً : فلسفة بورزاتيكيت السياسية	٧١
ثالثاً : فلسفة بورزاتيكيت الأخلاقية	٩٥
أبعاً : الدين عند بورزاتيكيت	١٢١
خامساً : فلسفة الجمال عند بورزاتيكيت	١٤٧

الفصل الثالث

جورج ادوارد مور

والنقد الموجه إلي المثاليه

أولاً : حياته وأعماله وأهميته	١٨١
(أ) - حياته	١٨١
(ب) - أعماله	١٨٧
(جـ) - أهميته	١٩٤
ثانياً : موقفه من المثاليه	١٩٨

الفصل الرابع

جابريل مارسيل والفكر الوجودي

أولاً : خصائص الوجودية ومنهجها وتعريفها	٢١١
(أ) خصائص الوجودية	٢١١
(ب) منهج الوصف الفينومينولوجي كمنهج لها	٢٣٢
(جـ) لا حدود فاصلة بين الوجودية وغيرها من الفلسفات	٢٣٧
(د) مركز الوجودية بين الفلسفات المعاصرة	٢٤٢
ثانياً : عناصر الفلسفة الوجودية عند مارسيل	٢٥١
(أ) نحو فلسفة عينية حقة	٢٥١
(ب) الوجود المتجسد	٢٦١
(جـ) الحرية من حيث هي ارتباط	٢٦٧
(د) التفكير الأول والتفكير الثاني	٢٧٠

المصحة	موضوع
٢٧٧	هـ (السر الأنطولوجى .
٢٨٢	و (المشاركة من حيث هى سر .
٢٨٧	ر (الفلسفة شهادة خلأقه ..

الفصل الخامس

الفكر الفلسفى اللاهوتى

عند برديانف وماريتان وبوب وتيليش

٢٩٥	(أ) تقديم وتعريف
٣٠١	(ب) أوجه اتفاق
٣٠١	أولاً : أنهم أنطولوجيون
٣٠١	ثانياً : أنهم وجوديون
٣٠٣	ثالثاً : أنهم يركزون على الفرد الشخص
٣٠٣	رابعاً : أنهم اهتموا بانعكاسات موقفهم على الحقل الاجتماعى
٣٠٤	خامساً : أنهم اهتموا بنواحى ثقافية عديدة
٣٠٥	(ج) أوجه اختلاف
	ثبت بأهم المراجع العربية والاجنبية
٣٣٣	١ المراجع العربية
٣٣٤	٢ المراجع الأجنبية

الفصل الأول

ماركس والمادية الجدلية

أولاً

البعد الاقتصادي للماركسية

آمن ماركس^(*) كما آمن رفيق عمره أنجلز^(**) بالديالكتيك و لكنهما قلبا الأساس الروحي لهذا الجدل الى أساس مادي بحث يقول ماركس « يرى هيغل أن حركة الفكر ، هذه الحركة التي يشخصها ويطلق عليها اسم الفكرة هي الإله (المخالق - الصانع) للواقع... أما أنا فإني أرى العكس: إن حركة الفكر ليست إلا انعكاسا لحركة المادة منقولة إلى دماغ الإنسان و متحولة فيه »^(١). ويقول أنجلز « إن وحدة العالم ليست في كيانه، بل في ماديته. ولا يوجد قط، ولا يمكن أن يكون أبداً في أى مكان، مادة بدون حركة، ولا حركة بدون مادة ... ولكن إذا تساءلنا... عن ماهية الفكر والإدراك، وعن مصدرهما، نجد إنهما نتاج الدماغ الانساني، وأن الانسان نفسه هو نتاج الطبيعة ... وإذا ذاك يغفل من البدهة أن نتاجات دماغ الإنسان التي هي أيضاً ، عند آخر تحليل ، نتاجات للطبيعة، ليست في تناقض بل في انسجام مع سائر الطبيعة، لقد كان هيغل مثالياً، يرى أن أفكار دماغنا لم تكن صورا أو انعكاسات للأشياء الواقعية ، بل على العكس من ذلك ذهب إلى أن الأشياء و تطورها ليست إلا صورا تعكس الفكرة التي كانت موجودة، ولا أعلم أين، قبل وجود العالم »^(٢).

لقد كانت فلسفة هيغل تعالج تطور العقل والأفكار، كانت فلسفة مثالية تجعل تطور الطبيعة وتطور الإنسان، وعلاقات الناس الاجتماعية ناجمة عن تطور

(*) ماركس : كارل ماركس : فيلسوف وسياسي ألماني عاش ما بين عامي ١٨١٨ - ١٨٨٣ من أهم مؤلفاته : رأس المال ، مؤس الفلسفة ، نقد الاقتصاد السياسي .

(**) أنجلز : فريدريك أنجلز : فيلسوف وسياسي ألماني عاش ما بين عامي ١٨٢٠ - ١٨٩٥ من أهم مؤلفاته : ضد دوهريج - لودفيج فوريباخ، أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة .

(١) ماركس : رأس المال . المجلد الأول . آخر مقدمة العزيمة الثانية .

(٢) أنجلز : ضد دوهريج - الشروح والتعليقات .

العقل، و قد احتفظ ماركس و انجلز بفكرة هيغل عن الديالكتيك وعن حركة التطور الدائم، ولكنهما طرحا وجهة النظر المثالية المقروضة مسبقاً، و لاحظا أنه بالاستناد إلى الحياة، ليس تطور العقل هو الذى يفسر تطور الطبيعة، بل إن الأمر على العكس تماماً : إذ يجب أن نعيد منشأ العقل إلى الطبيعة، إلى المادة ... وخلافاً لهيغل إذن كان ماركس و انجلز ماديين (١).

لقد كان ماركس و انجلز يريان فى ديالكتيك هيغل المذهب الأعمق والأوسع والأتمن، ووضعا فوق مذهب التطور، و رأيا أن المذهب الأخير فقيد المضمون، وحيد الجانب، يشوه و يفسر السير الواقعي للتطور الذى يتميز أحياناً بقفزات وكوارث وثورات فى الطبيعة و المجتمع. ولكنهما أثقلا الديالكتيك الهيجلى من مثاليته بإدخاله فى مفهوم مادی للطبيعة، تكون الطبيعة فيه هى محك اختبار الديالكتيك. يقول انجلز : «إننا كلينا، ماركس و أنا، كنا وحدنا تقريباً اللذين عملاً لانقاذ الديالكتيك الواعى (من المثالية بما فيها الهيجلية نفسها) ، و ذلك بإدخاله فى المفهوم للمادى عن الطبيعة، إن الطبيعة هى محك الاختبار للديالكتيك، و يجب القول بأن العلوم الطبيعية الحديثة قد قدمت لهذا الاختبار مواد غنية إلى أقصى حدود الغنى (كتب هذا قبل اكتشاف الراديوم و الألكتروليتات و تحول العناصر ... الخ) و هذه المواد تزداد كل يوم. وهكذا أثبتت هذه العلوم أن الطبيعة تعمل، فى نهاية المطاف، على نحو ديالكتيكى لا على نحو ميتافيزيقى» (٢).

ليس ثمة شىء ثابت راکد، وليس ثمة شىء تام الصنع، فكل شىء فى تحرك و تحول يغشاه ديالكتيك متصل العبرورة، دائم الحركة بحيث يمكن أن نقرر أن حركة المادة هى وحدها الأبدية الدائمة، يقول انجلز «ليس هناك من أمر نهائى، مقدس، أما الفلسفة الديالكتيكية، فهى ترى حتمية الهلاك المحتوم فى كل شىء ،

(١) لينين : ماركس - انجلز - الماركسية ص ٥٧ - ٥٨ .

(٢) المرجع نفسه : ص ٧٥ .

و ليس ثمة شيء، قادر على الصمود في وجهها غير الحركة التي لا تنقطع ،
حركة الصيرورة، حركة التصاعد أبدا دون توقف من الأدنى الى الأعلى.

وهذه الفلسفة نفسها ليست إلا مجرد انعكاس هذه الحركة في الدماغ
المفكر، و من ثم فالديالكتيك هو : علم القوانين العامة للحركة، سواء في العالم
المخارجي أم في الفكر البشري^(١).

ذهب ماركس و انجلز إذن إلى أن المادة أساس كل شيء، و جوهر كل فكر،
و أخلاق، و أن الاقتصاد هو العامل الهام في الحياة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية
و الثقافية. والمادة عند ماركس هي كل ما يوجد، ومظاهر الوجود المختلفة ناتجة عن
تطور متصل للقوى المادية، كما أن نمو الحياة الانسانية فردية واجتماعية وحضارية
إنما تقاس بـ رجة القوى المادية، علاوة على أن المادة والانتاج هما شرطا تطور
الحياة الاجتماعية والسياسية والفكرية بوجه عام.

و الحياة الاقتصادية تحقق قانون الصيرورة بثلاثياته أى القضية Thesis والتقيض
Antithesis والمركب Synthesis، بمعنى أن الحياة الاقتصادية تسير وفق ديالكتيك
محك اختياره الطبيعة.

و يمكن تلخيص كتاب ماركس الرئيسى (رأس المال) فى القضايا الأربع
التالية :

(١) إن القيمة الحقة لكل سلعة تعادل كمية العمل المتحقق فيها بحيث يعتبر
العامل المصدر الوحيد لهذه القيمة : «فالعنصر المشترك بين جميع السلع ليس
هو العمل الملموس فى فرع معين من الانتاج ، و ليس هو عملا من نوع
خاص ، بل هو العمل الانسانى المجرد ، العمل الانسانى بوجه عام»^(٢).
و كمية القيمة تتحدد بكمية العمل الضرورى اجتماعياً أو بوقت العمل

(١) انجلز : ضد دوهريج ص ١٥ .

(٢) انجلز : لودفيج فوريخ ، و نهاية الفلسفة الكلاسيكية الالمانية ص ١٥ .

الضروري اجتماعياً لإنتاج سلعة معينة ^(١)، فقيمة السلعة تتعادل مع كمية العمل المبذول فيها وهنا يقرر ماركس « أن المنتجين، حين يعتبرون منتجاتهم المختلفة متساوية عند تبادلها، يقررون بذلك أن أعمالهم المختلفة متساوية، وهم لا يدركون ذلك ولكنهم يفعلونه » ^(٢)، « إن السلع بوصفها قيما ليست الا كميات محدودة من وقت العمل المتجمد » ^(٣).

٢ - أن النظام الرأسمالي يحرم العامل جزءاً من قيمة عمله، وهذا الجزء هو الزيادة في قيمة ربح صاحب المال، ويظل هذا الربح يتكدس أكثر فأكثر فيكون رأس المال، فرأس المال إذن هو سرقة متصلة لعرق العاملين، كما أنه أداة سيطرة صاحب العمل على العامل، فالأول لا يدفع للثاني قيمة عمله، وإنما يدفع إليه فقط ما يكاد يسد رمقه، يقول لينين « في درجة ما من تطور إنتاج السلع يتحول النقد الى رأس مال - لقد كانت صيغة تداول السلع : م (سلعة) - ن (نقد) - م (سلعة)، أي بيع سلعة في سبيل شراء غيرها، أما صيغة رأس المال العامة فهي بالعكس : ن - م - ن مع ربح . أي شراء في سبيل بيع مع ربح . وهذه الزيادة (الربح) في القيمة الأولى للنقد الذي وضع قيد التداول هي ما يسميه ماركس القيمة الزائدة ، وزيادة رأس المال هذه في التداول الرأسمالي واقع معروف لدى الجميع، إن هذه الزيادة بعينها هي التي تحول المال الى رأس مال بوصفه علاقة إنتاج اجتماعية خاصة، محددة تاريخياً، ولا يمكن للقيمة الزائدة أن تنجم عن تداول البضائع أو السلع، لأن هذا التداول لا يعرف سوى تبادل أشياء متعادلة، ولا يمكن لها أيضاً أن تنجم عن ارتفاع الأسعار، لأن الخسائر والأرباح لدى كل المشتريين والبائعين تتوازن ^(٤) فمن أجل الحصول على القيمة الزائدة « يجب أن يتمكن صاحب المال من

(١) لينين : ماركس - إنجلترا - الماركسية ، ص ٢٥ .

(٢) للرجع نفسه : نفس الموضع .

(٣) ماركس : رأس المال . المجلد الأول ص ٢٥ .

(٤) ماركس : مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي ص ٢٦ .

اكتشاف سلعة في السوق، لها قيمة استعمالية تتمتع بميزة خاصة، هي أن تكون مصدراً للقيمة»^(١).

أي سلعة تكون عملية استهلاكها في الوقت نفسه عملية تخلق قيمة. وبالفعل هذه السلعة موجودة : إنها قوة العمل الانساني. إن استهلاكها إنما هو العمل، والعمل يخلق القيمة. إن صاحب المال يشتري قوة العمل بقيمتها التي يحددها، كما يحدد قيمة كل سلعة أخرى .. وحين يشتري صاحب المال قوة العمل يصبح من حقه أن يستهلكها، أي أن يجعلها تعمل طوال النهار ولنقل ١٢ ساعة ولكن العامل حين يعمل ٦ ساعات (أي وقت العمل الضروري) يعطى إنتاجاً زائداً لا يدفع الرأسمالي أجره عنه^(٢).

و من ثم تتراكم كمية معينة من المال في أيدي عدد من الافراد هو في الأصل نتيجة عرق العاملين، الذي سرقة الرأسماليون، نتيجة إحتكار عمل العاملين، وعملهم الزائد منه على وجه الخصوص.

٣ - إن الصناعة الآلية، متى استخدمها الطمع والجشع تؤدي الى أن يتغلب كبار المالبين على الضعاف من منافسيهم وتآليف شركات قوية تستغل المال الى ابعد حد، وينتهى المالبون المتواضعون، وأهل الطبقة الوسطى الى الانضمام الى صفوف المعوزين، فتقف الطبقتان الرأسمالية والعاملة وجها لوجه، ولا ينطبق هذا على العامل الصناعي فحسب، بل وعلى العامل الزراعي أيضاً، بل إن الامر بالنسبة الى العامل الزراعي يكاد يكون أسوأ، ذلك لأن «تبعثر العمال الزراعيين على مساحات كبرى يحطم قوة مقاومتهم، في حين يزيد التجمع قوة مقاومة عمال المدن»^(٣).

إن كل تقدم في الزراعة الرأسمالية ليس هو تقدم في فن نهب العامل وحسب بل وفي فن نهب الأرض أيضاً.

(١) لينين : ماركس - إنجلترا - الماركسية ص ٢٧ .

(٢) لينين : ماركس - إنجلترا - الماركسية ص ٢٧ .

(٣) كارل ماركس : رأس المال ، المجلد الأول نهاية الفصل ١٣ .

٤ - إن العليقة العاملة وهي الحاصلة على الحق والعند والقوة، ستفوز حتما على الرأسماليين، فتتزع الملكيات وتجعل من الثروات والمرافق ملكية مشاعة بين الجميع، فيتناول كل قيمة عمله كاملة، ويجد فيها ما يكفى لإرضاء جميع حاجاته ويزيد، وبهذا يخلص ماركس إلى «أن المجتمع الرأسمالى سيتحول حتما إلى مجتمع اشتراكى. وهو يستخلص ذلك استخلاصا تاما من القانون الاقتصادى لحركة المجتمع الحديث.... ذلك هو الأساس المادى الرئيسى لجمع الاشتراكية الذى لا مناص منه. إنه المحرك الفكرى والمعنوى، أما العامل المادى لهذا التحول، إنما هو البروليتاريا التى تتقنها الرأسمالية ذاتها وأن نضال البروليتاريا ضد البرجوازية، الذى يتخذ أشكالا مختلفة ومحتوى يفتنى باستمرار، يصبح حتما، نضالا سياسيا يرمى إلى استيلاء البروليتاريا على الحكم السياسى (ديكتاتورية البروليتاريا). ولابد لعملية جعل الانتاج اجتماعيا من أن تجعل وسائل الانتاج ملكية مشاعة، وأن تؤدي إلى انتزاع الملكية من مختصيها»^(١).

(١) لينين : ماركس - إنجلترا - الماركسية ص ٤١ - ٤٢ .

ثانياً

المادية الجدلية

و تقوم المادية الجدلية عند ماركس على قوانين ثلاثة هي :

١ - قانون وحدة الازدواج وصراعها : كل شئ طبيعي، وكل ظاهرة تشتمل على طرفي تضاد، ولا يمكن أن يظل هذان الطرفان في سلام فمن المحتم أن يتولد الصراع بينهما وهذا الصراع بينهما لا يقضى على وحدة الشئ أو الظاهرة، بل يفضى الى تغلب الطرف المعبر عن التقدم على الطرف الآخر فيحدث التحول، وهذا هو السبيل الى التطور، ويرى ماركس أننا نجد التضاد في الشئ الواحد؛ الحار والبارد، الصلابة والليونة، الحياة والموت، اليقظة والنوم، الانانية والغيرية، و أن التحول يحدث حينما يتغلب طرف على الآخر دون القضاء على وحدة الشئ، وبالتطبيق على الواقع السياسى نجد أن المجتمع الرأسمالى يشتمل على البروليتاريا والبورجوازية، وكل طبقة منهما تفترض وجود الطبقة الأخرى - على الرغم من تضادهما - إذ أنهما يؤلفان وحدة النظام الرأسمالى.

٢ - قانون الانتقال من التغير الكمي الى التغير الكيفي : ويوضح هذا القانون كيف يسير التطور : فالتغير الكمي يحدث من ناحية المقدار، أما التغير الكيفي فيحدث من التحول في الكيف أو الصفات، ويرى ماركس أنه عندما تتراكم التغيرات الكمية وتزايد فإن التغير الكيفي لا يلبث أن يتم، كما يرى أنه إذا اختلفت الملكية الرأسمالية وهي الكيفية الأساسية للنظام الرأسمالى، وحلت محلها الملكية الاشتراكية فإن نظاما جديدا يحل محل النظام الرأسمالى وهو النظام الاشتراكى، وبينما يحدث التغير من الرأسمالية الى الاشتراكية فجأة أى بالانقلاب الثورى المباغت نجد أن الانتقال من الاشتراكية الى الشيوعية لا يتم فجأة بل بالتغير المستمر البطيء .

٣ - قانون سلب السلب : وهذا القانون يكشف عن الاتجاه العام للتطور في العالم المادى ، فتاريخ المجتمع الانسانى يتألف من حلقات نفى أو سلب للنظم الجديدة للنظم القديمة . فقد قضى مجتمع الرقيق على الشيوعية البدائية ، و قضى مجتمع الإقطاع على مجتمع الرقيق ، و قضت الرأسمالية على مجتمع الإقطاع ، ثم قضى المجتمع الاشتراكى على مجتمع الرأسمالية ، وكل نظام يشتمل فى نفسه على مبادئ كائنة فى ذاته تكون هى السبب فى القضاء عليه . فالمجتمع الرأسمالى يحوى فى ذاته على مبادئ انهياره ، ولا يعنى السلب أن الجديد ينسخ القديم كله ، بل الواقع إنه يستبقى من القديم أفضل ما فيه فيدمجه فى الجديد ، ويرفعه إلى أعلى . و إذن فالتطور يشتمل على عدد لا حصر له من السلوب المتتابعة ، أو هو استمرار تغلب الجديد على القديم الى ما لانهاية .

ثالثاً

المادية التاريخية

يتطور المجتمع ويتقدم طبقاً للتنظيم الاقتصادي ولأساليب الإنتاج أو المادة بوجه عام. ويرى ماركس أن الإنتاج المادي هو أساس تطور المجتمع، وأن العمل هو أساس الحياة والوجود. ويرى ماركس أن الدراسة التاريخية للمجتمع كشفت لنا عن خمسة أشكال أو صور متعاقبة لأساليب الإنتاج، وأن المجتمعات تمر بهذه الأشكال الخمسة :

المجتمع الشيوعي البدائي، ومجتمع الرقيق، ومجتمع الإقطاع، والمجتمع الرأسمالي، والمجتمع الاشتراكي، وهذا الأخير يرى ماركس أنه سينتهي حتماً إلى المجتمع الشيوعي حيث لا طبقات ولا فوارق ولا ملكيات خاصة.

ويرى ماركس أن المادية التاريخية تربط أن المجتمع الانساني الذي ابتدأ بالنظام الشيوعي لابد وأن ينتهي حتماً إلى النظام الشيوعي. وأن كل نظام جديد يحتفظ لنفسه طبقاً لقانون سلب السلب ببعض خصائص النظام الذي سبقه.

الا أن ثمة نقد هنا يمكن أن يوجه إلى مادية ماركس التاريخية. ذلك أن توقف الديالكتيك فجأة عند المجتمع الشيوعي ليس له ما يبرره، فإذا كانت الحركة المادية دائمة أو بمعنى أدق إذا كانت الحركة في حالة صيرورة مستمرة فإننا لا نفهم دواعي توقفها المفاجئ عند مرحلة المجتمع الشيوعي. وكان الأولى بماركس أن يقرر - اتفاقاً مع مذهبه العام - أن التاريخ يعيد نفسه، وأن السلسلة التي قدمها لا تلبث أن تعود وتكرر، أو أن يقرر بأن الديالكتيك سوف يكشف باستمرار عن مراحل جديدة تتخطى مرحلة المجتمع الشيوعي.

رابعاً

مصادر الماركسية الثلاثة

يعتبر مذهب ماركس «الوراث الشرعى لخير ما أبدعته الانسانية فى القرن التاسع عشر : الفلسفة الالمانية، والاقتصاد السياسى الانجليزى، و الاشتراكية الفرنسية»^(١) .ومن ثم يتضح أن مصادر الماركسية تتركز على هذه المحاور الثلاثة :

١ - الفلسفة الالمانية : دافع ماركس وانجلز بكل حزم عن المادية الفلسفية، وبيننا مراراً عديدة الأخطاء التى تنجم عن الابتعاد عن المادية الفلسفية أو توجيه النقد لها، ولكن ماركس لم يتوقف عند مادية القرن الثامن عشر، بل دفع الفلسفة خطوات إلى الأمام، فأضافها بمكتسبات الفلسفة الكلاسيكية الالمانية، ولا سيما بمكتسبات مذهب هيغل الذى قاد بدوره الى مادية فيورباخ. وأهم هذه المكتسبات الديالكتيك، ونسبية المعارف الانسانية التى تعكس المادة فى تطورها الدائم. ولقد عمق ماركس المادية الفلسفية و طورها، فانتهى بها الى نهايتها المنطقية، ووسع نطاقها من معرفة الطبيعة الى معرفة المجتمع البشرى^(٢).

لاحظ ماركس أن النظام الاقتصادى يشكل الأساس الذى يقوم عليه البناء الاجتماعى و السياسى والثقافى ... الخ، فعكف على دراسة عميقة للنظام الاقتصادى ظهرت فى مؤلفه الضخم (رأس المال).

٢ - الاقتصاد السياسى الانجليزى : لقد تكون الاقتصاد السياسى الكلاسيكى قبل ماركس فى انجلترا، أكثر البلدان الرأسمالية تطوراً، خصوصاً عند آدم سميث ودافيد ريكاردو اللذين ذهبا الى تقرير نظرية فائض القيمة، وواصل ماركس عملهما، فأعطى هذه النظرية أساساً علمياً خالصاً وطورها بصورة متكاملة وناضجة، بحيث أصبحت تشكل حجر الزاوية فى نظرية ماركس الاقتصادية.

(١) لينين : ماركس - الماركسية ، ص ٦٩ .

(*) فيورباخ : لودفيج ، عاش ما بين عامى ١٨٠٤ - ١٨٧٢ فيلسوف مادى وملحد ألمانى .

(٢) المرجع نفسه ، ص ٧٠ .

٣ - الاشتراكية الفرنسية :

عندما انهار النظام الاقطاعي ، ورأى المجتمع الرأسمالي الحر النور ، تبين فورا أن هذه الحرية تعنى نظاما جديدا لاضطهاد العمال واستثمارهم ، فقامت الثورات العاصفة في كل مكان في أوروبا وخاصة في فرنسا ، موضحة أن النضال الطبقي هو أساس كل تطور وقوته المحركة . ولقد كان للثورة الفرنسية أثرها في بيان ضرورة النضال ، وضرورة القضاء على سيطرة الاقطاع ورأس المال ، في سبيل اقامة مجتمع اشتراكي تقوم على رأسه الطبقة العاملة البروليتارية . ولقد بينت مادية ماركس الفلسفية الطريق الواجب سلوكه من قبل البروليتاريا للخروج من العبودية الفكرية^(١) والاقتصادية .

(١) لينين ، المرجع السابق . ص ٧٥ .

خامساً

الجانب السياسى للماركسية

والجانب السياسى للماركسية هو محورها وجوهرها، وهو متوافق تماماً مع نظريته الديالكتيكية وفلسفته للمادية، ولا زال مداد الاقلام يسيل بغزارة حول فلسفة ماركس السياسية. كما كتبت لآرائه النجاح عند تطبيقها فى كثير من المجتمعات التى لا زالت تعيش بين ظهرائنا حتى هذه الأيام.

والماركسية لا تقوم على الأوهام، ولا تتركز على الأحلام، إنما تنطلق من مفهوم الانسان بوجه عام، وتنظر فى الوقت عينه فى علاقة هذا الانسان بالبيئة التى تكتنفه، كما أنها تضع فى اعتبارها الظروف الاجتماعية والتاريخية بما فيها من أوضاع طبقية واقتصادية تلازم الانسان، وتحدد أخلاقه، وأهدافه العليا.

و الانسان فى نظر الماركسية مفهوم نسبى بالدرجة الأولى، ذلك أن مفهوم الانسانية يتبدل ويتغير ويتجدد، ومع ذلك فكل تغير وتجدد إن هو إلا شكل جديد يتمم الأشكال السابقة من غير أن يشذ عنها بتغيره الدائم، وبعبارة أخرى إن الانسان بوجه عام لن يتمتع بحال من الأحوال بخلو أبدى، بل سيظل أبداً مرحلة انتقالية، ولا يمكن بوجه من الوجوه أن تشارك الانسانية فى معنى الخلود، ومن الممتع أن يؤمن باحث بما يسمى طبيعة انسانية خالدة^(١).

إن ذات الانسان عند الماركسيين إنما تتجلى فى عمله اليومي، وكل ذات لا يمكن أن تثبت وجودها الا فى إطار صيرورة حوادث ووقائع حسية ملموسة، أما مفهوم الطبيعة الخالدة فهو أسلوب من أساليب الفكر المجرد، وتناج خيالى من نتاجه، وعلاقة الانسان بالكون عند الماركسيين ليست علاقة ميتافيزيقية وإن الانسان عندهم يحيا على وجه الأرض وعلاقته بالكون من ثم ليست علاقة ناظر

(1) Herve, P. : L'Homme Marxiste , Les Grands Appels de l'Homme contemporain , P. 79 .

بمنظور، أو شاهد بما يرى ... إنها ليست علاقة تأمل ونظر ولكنها علاقة عمل وكفاح.

والماركسية تطلب من أتباعها أن يتصفوا بالصفة الانسانية بالدرجة الأولى، وهذا يعنى أن الماركسى المناضل إنسان منخرط فى الجماعة، غارق فى يَمها، يعرف التكتل الشعبى، ويمى حاجات الجماهير، ولا يأنف من العناية بقضايا الرزق والأجر والغذاء والكساء والسكن ومسائر الأمور التى تذخر بها حياة الكادحين، وأن من واجبه أن يشعر ويفكر كما يشعر الناس، عامتهم، ويفكرون، عليه أن يحيا حياة الجمهور ليجيد الاعراب عن حاجاته ونزعاته وأهدافه وأمانيه. الماركسية إذن تؤمن بأن الانسان كائن سياسى واجتماعى مناضل.

والماركسية تخارب التفاوت الراهن فى المجتمع الرأسمالى، وتنادى بالمساواة، ويرى انجلز أن لفكرة المساواة دوراً نظرياً وآخر عملياً وسياسياً «الدور النظرى يتجلى فى رأى روسو، و الدور العملى السياسى يبدو فى الثورة الفرنسية الكبرى، وللمساواة تلعب دوراً هاماً فى دفع الحركة الاشتراكية فى معظم الاقطار» (١).

ويوضح انجلز المضمون العلمى للمساواة عارضاً لتاريخ هذه الفكرة الطويل فيقول «واضح أن الفكرة التى ترى أن بين جميع البشر من حيث هم بشر، شيئاً مشتركاً، وأن البشر فى حدود هذا الحيز المشترك متساوون، هذه الفكرة قديمة قدم العالم، ولكن مطالب المساواة الحديثة تختلف عن ذلك اختلافاً كبيراً، فهذه المطالب تتألف على وجه خاص من الانطلاق من هذه السمة المشتركة، سمة اتصاف الانسان بأنه انسان، واستنتاج الحق القائل بأن لجميع أعضاء المجتمع، قيمة سياسية أو اجتماعية واحدة متساوية، استنتاج ذلك من اعتبار المساواة بين الناس من حيث أنهم أناس، ففى أقدم المجتمعات، المجتمعات البدائية كان من الجائز أن تتناول المساواة، فى أقصى حدودها، أعضاء الجماعة، على أن يظل النساء والعبيد

(١) انجلز : عند دوهريج ص ١٢٥ .

واجانب محرومين منها. وقد كان التفاوت و عدم المساواة لدى الاغريق والرومان أعظم من أية مساواة ... حقا لقد أمحت الامبراطورية الرومانية ضروب التمايز كلها تقريبا ، الا إنها ميزت بين الأحرار والعبيد ... والواقع أنه لا يمكن الكلام عن نتائج حقوقية تبدأ من المساواة الانسانية العامة ما بقى ثمة تقابل بين الاحرار وبين العبيد^(١).

ويمضى انجلز فى دراسة تطور فكرة المساواة عبر التاريخ فيقول ولم تعرف للمسيحية سوى نوع واحد من المساواة بين البشر كافة، وهو تساويهم لزاء الخطيئة الأصلية، وهذا يوأم كل المواءمة انصاف هذا الدين بأنه دين عبيد ومضطهدين.. وأن تنفى الاشتراك بالخيرات التي ظهرت كذلك مع بداية هذا الدين الجديد إنما ترجع بالاحرى الى تضامن المضطهدين أكثر من رجوعها الى أفكار حقيقية عن المساواة. وسرعان ما قضى تثبيت التعارض بين الكهنة ورجال العلم على هذه التنف المترسبة من المساواة للمسيحية. وقد نمت من جهة أخرى فى قلب العصر الوسيط الطبقة التى سيوكل اليها، أثر تطورها القادم، أن تغدو ممثلة مطالب المساواة الحديثة، وهى الطبقة البرجوازية، وتتضمن هذه المطالب التحرر من العوائق القطاعية، وإقامة التساوى بالحقوق بحذف التفاوت القطاعى وغدت هذه المطالب موضوع الساعة فى نظر التقدم الاقتصادى فى المجتمع آنذاك، ولم يكن فى وسعها الا أن تكسب مجالا أعظم، ولم يكن من الممكن أن تستهدف هذه المطالب مصلحة الصناعة والتجارة وحسب، بل وجب أن تطلب بالمساواة عينها لمصلحة الجماهير الفقيرة جماهير الفلاحين اللذين كان يترتب عليهم، فى غرسهم بدرجات العبودية كلها، أن يقدموا بالهجان معظم وقتهم للعمل فى خدمة سيدهم القطاعى وأن يبذلوا له و للدولة تضحيات جسيمة، فقد غدا من العسير عدم المطالبة بحذف الامتيازات القطاعية، و حذف استثناء النبلاء من الواجبات المالية، وسائر ضروب الامتيازات

(١) المرجع نفسه : ص ١٢٧ .

السياسة^(١).

وحيثما انحلت الامبراطورية الرومانية، وعاش الناس في دول مستقلة ترتبط ببعضها لرباط الند بالند، نمت هذه الدول نمواً بروجوازيًا، وأصبح من الطبيعي أن تتصف المطالبة بصفة عامة تتجاوز حدود الدولة المعنية، وأن تعلن الحرية والمساواة على إنهما حقوق الإنسان. وبما يبين انصاف هذه الحقوق بالصفة البرجوازية النوعية أن الدستور الأمريكي هو أول دستور اعترف بها، يؤيد في الوقت ذاته استبعاد الملونين الموجودين في أمريكا، لقد أنكرت الامتيازات الطبقية، وقدمت الامتيازات العرقية^(٢).

ثم يستمر التجلّز في بيان تطور فكرة المساواة بعد الثورة الفرنسية وإعلان الدستور الأمريكي فيقول «ومنذ أن انطلقت البرجوازية من شراقتها ... ومنذ أن تحول نظام العصر الحديث إلى طبقة حلقة، صبحت البروليتاريا بالضرورة اللازمة المحكومة كظلمها بل إن مطالبة البروليتاريا بالمساواة أصبحت مطالبة البرجوازية عينها بالمساواة، وحين طالبت البرجوازية بمحو الامتيازات الطبقية ظهرت مطالبة البروليتاريا بمحو الطبقات ذاتها ... أولاً على شكل ديني بالاستناد إلى المسيحية الأولى، ثم بالاستناد إلى النظريات البرجوازية نفسها، نظريات المساواة. وقد ألزم البروليتاريون البرجوازية بكلامها، ووجدوا أن المساواة ينبغي ألا تقوم في الظاهر وحسب، أي في مجال الدولة وحده، بل ينبغي أن تتحقق كذلك بالفعل في المجالين الاقتصادي والاجتماعي^(٣).

ويخلص التجلّز إلى التأكيد بأن «فكرة المساواة سواء في شكلها البرجوازي أو في شكلها البروليتاري، إنما هي نتاج التاريخ ... وإن في وسعنا أن نرى في هذه الفكرة

(١) المرجع نفسه. ص ١٢٨ .

(٢) المرجع نفسه. نفس الموضع .

(٣) المرجع نفسه. ص ١٣٩ .

كل ما نشاء ونريد باستثناء أن تكون حقيقة سرمدية خالدة، ونحن بدت اليوم، في هذا المعنى أو ذاك، أمرا بديهيا في نظر الجمهور الصغير، أو أنها حظيت كما يقول ماركس بمشابة تقليد شعبي عميق الجذور، فما ذلك إلا لأنها حقيقة بديهية، بل لأنها نتيجة انتشارها الواسع، ولأنها كانت شغل الناس الشاغل في ثقافة القرن الثامن عشر كله^(١).

ولكن هل تقرر الماركسية مبدأ المساواة المطلقة، ذلك المبدأ الذي يعنى صهر الناس جميعاً في بوتقة واحدة، وصبهم في قالب واحد؟ إن المساواة التي تنادى بها الماركسية تختلف عن بعض ضروب المساواة التي تبشر بها الاشتراكية الخيالية أو الوهمية أو العاطفية. فإذا زعم برودون^(*) . مثلاً أن الملكية الصغيرة الموزعة مثل أعلى، عارضته الماركسية بتصور مجتمع يمتاز بأن وسائل الإنتاج فيه تخضع للملكية مشتركة فعلا لا للملكية موزعة. وغاية ما يهدف اليه الماركسيون أن يأتي النضال الطبقي على المجتمع البرجوازي فيذك صرحه، وينسف دعائمه نسفاً، ويستعيض عنه بمجتمع أمثل لن يكون هو عينه مجتمع بحبوحه ودعة وترف وعطالة وتقاصر، إنه لن يكون مجتمعا سكونيا راكناً يستهلك فيه الإنسان ما يستهلك من غير أن يعمل، أو يبذل جهداً، بل إن مجتمع الغد سيتصف باستمرار النضال والكفاح، وستطرح فيه مسائل جديدة، تقوم فيه نقائص ومفارقات، وإن تصور أى مجتمع على وجه يغير هذا الوجه إنما يتناول مجتمعا ميتا ويعنى بعبارة أخرى ختام البشرية ونهايتها.

وحين ينتقل المجتمع من الرأسمالية إلى الاشتراكية يسمى ماركس هذه المرحلة بالمرحلة الأولى أو السفلى من المجتمع الشيوعي. ويصف ماركس هذا المجتمع بأن وسائل الإنتاج لا تبقى فيه ملكا خاصا للأفراد بل تغدو ملك المجتمع

(١) المرجع نفسه. الموضع نفسه.

(*) بير جوزيف برودون كاتب سياسى واقتصادى واجتماعى فرنسى عاش ما بين عامى ١٨٠٩ -

كله. وكل عضو من أعضاء المجتمع يقوم بقسط معين من العمل، وينال من المجتمع أيضا بمقدار كمية العمل الذي قام به. وبموجب هذا الاتصال ينال من الطهارة العامة لمضايح الاستهلاك الكمية اللازمة مما يلزمه. وبعد طرح كمية العمل التي توجه للمخصصات العامة، ينال كل عامل بمقدار ما يلهه.

ويبدو أن المساواة هنا تامة، وكلنا في الواقع لسنا بآراء مساواة تامة بقدر ما نحن أمام حق متساوي، والحق المتساوي إنما هو إخلال بالمساواة، ذلك أن الناس ليسوا متساوين؟ أحدهم قوى و الآخر ضعيف، أحدهم متزوج و الآخر أعزب، لدى أحدهم عدد أكبر من الأطفال و لدى الآخر عدد أقل... إلخ ويخلص ماركس الى أنه عند تساوى العمل و بالتالى تساوى الحصة من مخصصات الاستهلاك الاجتماعي ينال الواحد عملها أكثر من الآخر، ويظهر أغنى من الآخر، ولتلافي هذه النتائج ينبغي للحق ألا يكون متساويا بل غير متساو.

وبناء عليه فإن المرحلة الأولى من الشيوعية لا يمكنها أن تحقق العدالة ولا المساواة، إذ تبقى فروق في الثروة، وهي فروق مجمعة، ولكن استثمار الانسان للانسان يصبح أمراً محالاً، لأنه يصبح من غير الممكن أن يستولى كملك على خاصة على وسائل الانتاج، على المعامل و الآلات و الأرض وغير ذلك، وترتب على ذلك ضرورة وجود أحكام الحق البرجوازي، وهنا تبقى الحاجة الى دولة تصون الملكية العامة لوسائل الانتاج، و بذلك تصون تساوى العمل وتساوى توزيع المنتجات^(١).

لا بد إذن من وجود الدولة في هذه المرحلة الاولى والدنيا من المجتمع الشيوعي إنها تبقى وتوجد لصيانة «البرجوازي»، البرجوازي، الذي يحفظ عدم المساواة الواقعية. إن اضمحلال الدولة بصورة تامة لا يوجد الا عند تحقيق الشرعية الكاملة، أي عند تحقيق المرحلة الثانية أو المرحلة العليا من المجتمع الشيوعي.

(١) لينين، الدولة والثورة، الترجمة العربية ص ١٢٣.

وبعد أن تزول عبودية الإنسان الناشئة عن خضوعه لتقسيم العمل في المرحلة العليا من المجتمع الشيوعي، وعندما يزول بزوال ذلك التضاد بين العمل الفكري وبين العمل الجسدي، وعندما يكف العمل عن أن يكون وسيلة للحياة وحسب، ويصبح هو نفسه أول متطلبات الحياة، وعندما تنمو القوى الانتاجية مع النمو الشامل للأفراد، وتتدفق بوفرة جميع مصادر الثروة الاجتماعية، عندئذ فقط يصبح في الامكان تخطي أفق الحق البرجوازي الضيق، ويصبح بإمكان المجتمع أن يجعل شعاره: من كل حسب طاقتة، ولكل حسب حاجته، وعندئذ تتحقق المساواة الكاملة.

حقا للديموقراطية أهمية كبرى في نضال البروليتاريا ضد الرأسماليين من أجل تحريرها، و الديمقراطية تعني المساواة ولا حاجة لبيان أهمية نضال البروليتاريا من أجل المساواة وشعار المساواة إذ أفهم فهما صحيحا بمعنى القضاء على الطبقات، ولكن الديمقراطية لا تعني غير المساواة الشكلية. ومن هنا نعلم أن الديمقراطية شكل من أشكال الدولة، وإنها تعني الاعتراف الشكلي بالمساواة بين المواطنين، الاعتراف بحق متساو في تحديد شكل الدولة وفي ادارتها، ولهذا فإنها حين تبلغ درجة معينة من تطورها تسمى الطبقة الثورية، طبقة البروليتاريا، ضد الرأسمالية وتمتلى امكانية تحطيم آلة الدولة البرجوازية - الجيش النظامي والشرطة، ودواوين الموظفين - وجعلها هباء منثورا، ومحوها عن وجه الأرض، واستبدالها بآلة دولة أكثر ديموقراطية تعنى بجماهير العمال المسلحين، ومن ثم، باشتراك الشعب كله في الشرطة الشعبية (١).

* * *

ولكن ما هو مفهوم الدولة عند الماركسية؟ وما هو جوهرها؟ ما هو دورها؟ وما هو موقف البروليتاريا منها؟ الواقع أن مسألة الدولة من أكثر المسائل صعوبة

(١) المرجع نفسه . ص ١٢٩ .

وتعقيدا. ويقول لينين « لا تكاد توجد مسألة شووها عن عمد وعن غير عمد، ممثلو العلم البرجوازي والفلسفة البرجوازية والحقوق البرجوازية، الاقتصاد السياسي البرجوازي، و الصحافة البرجوازية بمقدار تشويههم مسألة الدولة، وكثيرا ما تخطط هذه المسألة حتى الآن بالمسألة الدينية، وكثيرا ما يجرى ذلك، لا من قبيل تمثلي التعاليم الدينية وحدهم (وهو أمر طبيعي من جانبهم)، بل أيضا من قبل أناس يعتبرون أنفسهم متحررين من الأوهام الدينية، اناس يخلطون مسألة الدولة بمسائل الدين، ويحاولون تكوين تعاليم - كثيرا ما تكون معقدة - تقول أن الدولة شيء ما الهى، شيء ما خارق، وأنها قوة ما عاشت بها البشرية، وأنها تعطى الناس أو ستعطيهم، وتحمل معها شيئا ليس من الانسان، بل يعطى له من خارجه، أى أنها قوة إلهية المنشأ » (١).

و يربط لينين بين هذه المزاغم وبين مصالح الطبقات المستثمرة وتعاليم البرجوازية، فهذه المصالح وتلك التعاليم «تبرر الامتيازات الاجتماعية تبرز وجود الرأسمالية» (٢). ويرجع لينين إلى الأصول التاريخية للدولة، و يستمد من كتاب انجلز المعروف «أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة» زادا تاريخيا وسياسيا غزيرا، فيرى أن ظهور الدولة يواكب ظهور استغلال الانسان للانسان. وانقسام المجتمع الى طبقات يسيطر بعضها على بعض . يقول لينين «قد مر عهد لم يكن فيه للدولة وجود وكانت فيه العلاقات العامة تستند على المجتمع نفسه والنظام وتنظيم العمل على قوة العادات والتقاليد، وعلى النفوذ أو الاحرام الذى يتمتع به شيوخ السلالة أو النساء اللواتى كثيرا ما كن فى ذلك العهد لا فى وضع مساو لوضع الرجال وحسب، بل فى وضع أعلى فى حالات نادرة ولم تكن فيه فئة خاصة من الناس اختصاصها الحكم. والتاريخ يظهر أو الدولة بوصفها جهازا خاصا لقسر الناس، قد

(١) المرجع نفسه. ص ٥ .

(٢) المرجع نفسه . ص ٧ .

ظهر انقسام المجتمع إلى جماعات من الناس يستطيع بعضها أن يملك على الدوام عمل الآخرين، ويستثمر فيه أحد الناس الآخر (١) .

كان المجتمع الشيوعي البدائي خلوا من الأرستقراطيين . ثم ظهر مجتمع الرقيق، المجتمع القائم على العبودية، فكان انقسام الناس إلى عبيد ومالكي عبيد أول انقسام كبير إلى طبقات، ولم يكن مالكو العبيد يملكون جميع وسائل الإنتاج وحسب بل كانوا يملكون الناس أيضاً . ثم ظهر مجتمع الإقطاع، فكان الانقسام الاساسي في المجتمع : كبار مالكي الأراضي، سادة الفلاحين، والفلاحون وقد تغير شكل العلاقات بين الناس، فقد كان مالكو العبيد يعتبرون العبيد كالأشياء يملكهم مالك العبيد ملكاً تاماً، ولكن مالك الأرض الإقطاعي لم يكن يعتبر مالكا للفلاح كما يملك الأشياء، إنما كان حقه يقتصر على عمل الفلاح الأخير وإكراهه على أداء بعض فروض الطاعة .

ونشأ عن تطور التجارة، والتداول النقدي، وانتشار الصناعة، وظهور السوق العالمية، قيام طبقة جديدة هي طبقة الرأسماليين «فمن تبادل السلع، ومن ظهور سلطة النقد، ظهرت سلطة رأس المال» (٢) .

وأن مالكي رأس المال، مالكي الأرض، مالكي المصانع والمعامل، كانوا ومازالوا يؤلفون في مجتمع الدول الرأسمالية أقلية ضئيلة من السكان تتصرف بصورة تامة بعمل الشعب كله، وبالتالي تتصرف بكامل جمهور العمال وتظلمه وتستثمره، هذا الجمهور الذي يتألف معظمه من بروليتارين، من عمال أجراء لا يجدون وسيلة للعيش إلا من بيع مواردهم، من يبيع قوة عملهم في مجرى الإنتاج، فقد انقسموا مع مجيء الرأسمالية إلى قسمين : تحول أحدهما (الأكثرية) إلى بروليتاريين وتحول الآخر (الأقلية) إلى فلاحين ميسورين يستأجرون هم أنفسهم العمال ويؤلفون برجوازية القرية (٣) .

(١) المرجع نفسه. ص ١٠ .

(٢) المرجع نفسه. ص ١١ .

(٣) المرجع نفسه. ص ١٢ .

وبالرغم من جميع الثورات، وجميع التقلبات السياسية التي اجتاحت تطور البشرية وأدت إلى انتقالها من مجتمع الرقيق إلى مجتمع الاقطاع إلى المجتمع الرأسمالي ثم إلى النضال العالمي الراهن ضد الرأسمالية فإن الدولة كانت على الدوام جهازا معيناً يبرز من المجتمع، ويتألف من أناس لا يقومون بشئاً، أو تقريباً، بأى عمل غير الحكم، ينقسم الناس إلى محكومين وإلى اختصاصاصيين فى الحكم يضعون أنفسهم فوق المجتمع، ويطلق عليهم إسم الحكام أو ممثلى الدولة. وهذا الجهاز. هذا الفريق من الناس الذى يحكم الآخرين، يجعل فى يديه دوماً جهازاً معيناً للقسر الجسدى سواء تجلّى قسر الناس هذا فى العصا البدائية. أو فى طراز سلاح فى عصر الرقيق، أو فى السلاح النارى الذى ظهر فى القرون الوسطى وأخيراً فى السلاح الراهن الذى بلغته فى القرن العشرين معجزات التكنيك ... لقد تغيرت أساليب العنف، ولكن فى جميع الأزمنة التى وجدت فيها الدولة، كان يوجد على الدوام فريق من أشخاص يحكمون ويأمرون وينهون ويسيطرون، وفى أيديهم للابقاء على سلطتهم جهاز للقسر الجسدى، جهاز للعنف مع السلاح الذى يناسب مستوى التكنيك فى كل عصر^(١).

و يستنتج لينين معرفة كنه الدولة من تساؤله عن سبب عدم وجود الدولة فى حالة عدم وجود الطبقات، وعن سبب ظهورها عندما ظهرت الطبقات فيقول إن الدولة هى آلة لصيانة السيادة على طبقة أخرى ... بل إنها آلة لظلم طبقة من قبل أخرى، ومهما اختلفت أشكال هذه السيادة أو الظلم، وتنوعت أساليب الحكم وأنظمتها، فإن فحوى الأمر لا يتغير. حقا إن «الجمهورية الديمقراطية، والحق الانتخابى العام هما، بالمقارنة مع نظام الاقطاع، تقدم هائل : فقد مكنا البروليتاريا من بلوغ ما بلغته من الاتحاد ومن الترامى ومن تشكيل تلك الصفوف المنظمة المدربة التى تقوم بنضال منتظم ضد رأس المال، فالرأسمالية هى وحدها التى مكنت

(١) المرجع نفسه. ص ١٤ .

طبقة البروليتاريين المظلومة، بفضل ثقافة المدن، من وعى نفسها ومن أنشاء حركة العمال المالية، ومن تنظيم العمال في العالم كله في أحزاب، في الاحزاب الاشتراكية التي تقود عن ادراك نضال الجماهير ... ولكن المنافقين الواعين من العلماء و الكهان ليسوا بالوحيدين في تأييد الكذبة البرجوازية القائلة أن الدولة حرة، وأن رسالتها الدفاع عن مصالح الجميع (١) .

ويأخذ لينين على عاتقه مهاجمة أولئك الذين يرددون الأوهام عن الدولة فيقول نحن ننبذ جميع الأوهام القديمة القائلة بأن الدولة هي المساواة العامة، فما ذلك غير خداع، فالمساواة محالة ما بقي الاستثمار، ولا يمكن لمالك الأرض أن يكون مساويا للعامل، ولا للجامع أن يكون مساويا للشعبان. إن البروليتاريا ترمى تلك الآلة التي تحمل اسم الدولة، والتي يقف الناس حيالها باحترام مشوب بالخشوع، ويصدقون بشأنها الاساطير القديمة القائلة إنها سلطة الشعب كله، وتعلن البروليتاريا، أن ذلك كذب برجوازي، وقد انتزعنا نحن هذه الآلة من ايدي الرأسماليين وأدخلناها لانفسنا، وهذه الآلة أو العصا سنحطم نحن الاستثمار بأشكاله «وعندما يتعلم في الدنيا امكان الاستثمار، عندما يتعلم ملاكوا الأراضي، وملاكو المصانع، عندما يزول هذا الوضع الذي يصاب فيه البعض بالتخمة و يجوع آخرون، عندما تزول امكانيات ذلك، عندئذ تترك هذه الآلة للتخديم. عندئذ تزول الدولة، و يزول الاستثمار (٢) .

وهكذا تقرر الماركسية أن «الدولة عنف منظم، وإنها تظهر ظهورا حتميا عند درجة معينة من تطور المجتمع، حينما أصبح المجتمع منقسما الى طبقات لا يمكن التوفيق بينها، ولم يعد في مقدوره أن يعيش بدون سلطة موضوعة، كما يزعم، فوق المجتمع ومعقولة عنه الى حد ما (٣) .

(١) المرجع نفسه . ص ٢٨ .

(٢) المرجع نفسه . ص ٣٠ .

(٣) لينين : ماركس - إنجلز - الماركسية . ص ٤٤ .

وهذه الدولة التى ولدت فى قلب التناحرات الطبقية، وتصبح «دولة الطبقة الأقوى، الطبقة المسيطرة إقتصادياً، والتى تغدو أيضاً، بفضل الدولة، الطبقة المسيطرة سياسياً، وهكذا تكتسب وسائل جديدة لاختضاع الطبقة المظلومة واستثمارها» (١).

إن الاشتراكية إذ تودى إلى إلغاء الطبقات، تقود بالتالى إلى إلغاء الدولة، ذلك أن أول عمل تثبت به الدولة فعلاً أنها تمثل المجتمع بأسره، أى الاستيلاء على وسائل الإنتاج فى صالح المجتمع بأسره، هو فى الوقت عينه عمل خاص بها بوصفها دولة، إن تدخل سلطة الدولة فى العلاقات الاجتماعية يصبح نافلاً فى ميدان بعد آخر ثم يتلاشى من تلقاء نفسه (٢).

يقول انجلز «إن المجتمع الذى سينظم الإنتاج على أساس المشاركة الحرة المتساوية بين المنتجين، سيعيد كل آلة الدولة، إلى المكان اللائق بها إلى متحف الآثار إلى جانب المغزل اليدوى والفأس البرونزية» (٣).

ويمكن أن نستنتج من هذا أن الحرية والدولة مفهومان متغايران، لا يمكن لهما أن يتقابلا كما كان الأمر عند هيجل وروسو وغيرهما، إن الماركسية ترى أنه ما أن توجد دولة إلا وانتهت الحرية، وأن السبيل إلى بلوغ هذه الحرية هو اضمحلال الدولة — هذا العنف المنظم — مع تطور المجتمعات حتى تصل إلى المرحلة الثانية من الشيوعية حيث يجب أن تلغى الدولة إلغاء تاماً، وحينما تلغى الدولة على هذا النحو تقوم الحرية الحقيقية. فكأن الحرية الحقيقية عند الماركسية مرتبطة فقط بالمجتمع الشيوعى حيث تزول فيه الدولة، تلك الآلة القسرية، التى تصون مصالح طبقة ضد طبقة أخرى.

* * *

(١) انجلز: أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة ص ٤٤.

(٢) لينين: ماركس — انجلز — الماركسية. ص ٤٥.

(٣) انجلز: أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة ص ٤٥.

الا أن زوال الدولة، وزوال الاستثمار، يفترضان تجاوز المرحلة الرأسمالية إلى المرحلة الشيوعية، وهذا لا يتم الا عبر مرحلة انتقالية تمثلها «دكتاتورية البروليتاريا» يتحقق خلالها التحول من المجتمع الرأسمالي الحافل بالتناقضات، إلى مجتمع ديموقراطي يرى من القسر والإكراه مجتمع الغد، المجتمع الشيوعي، وقد درس لينين هذه الديكتاتورية نظرا وعملا، وبين أنها أداة الثورة البروليتارية، وأن هذه الثورة عنها لا تتوخى النضال في سبيل تحرير البروليتاريين في قطر واحد معين، بل أن «مهمة الثورة المنتصرة هي القيام بأقصى ما هو ممكن التحقيق في بلد واحد لأجل تطوير ومساندة وإيقاظ الثورة في جميع الاقطار»^(١).

ومن هنا ألح لينين «على ضرورة محاربة الميل إلى الانحصار في النطاق القومي الضيق، ومحاربة ضيق الأفق ودعوى التمسك بالأوضاع الخاصة لدى الاشتراكيين الذين يأبون أن يمدوا بصبرهم إلى أبعد من حدود أفقهم القومي - مبينا ضرورة - بيان واجب التضامن الطبقي بين البروليتاريا في الأمم المظلومة وبين البروليتاريا في البلدان المسيطرة، بغية القضاء على العدو المشترك»^(٢) إن على الاشتراكي الديموقراطي الحق أن «يناضل ضد ضيق الافق القومي. وضد الميل إلى الانحصار والانعزال وإلى التمسك بالأوضاع الخاصة، وأن يكون من أنصار النظر إلى الحركة بمجموعها وشمولها، وأن يكون من أنصار أخضاع المصلحة الخاصة للمصلحة العامة»^(٣).

أن الأهمية الحققة، واتحاد الشعوب في المستقبل، على غرار الجمهوريات الاشتراكية السوفيتية في ظل نظام اقتصادي عالمي واحد كل ذلك رهن بنجاح النضال البروليتاري العالمي «وتتقيد الجماهير الكادحة في الأمم المسيطرة و الأمم المظلومة المضطهدة على السواء، بروح الأهمية الثورية»^(٤).

(١) ستالين، أسس اللينينية، الترجمة العربية ص ٤٠.

(٢) المرجع نفسه ٧٩.

(٣) المرجع نفسه ٨١.

(٤) المرجع نفسه ٨٠.

تحدث لينين في بحوثه و محاضراته و كتبه عن صلة الأمم والدول و الاقوام والطبقات بعضها البعض، وبين بوجه خاص القضايا السياسية والاجتماعية والاقتصادية الراهنة، وفي طليعتها مسألة الحرب والاستعمار، ورأى أن حرب ١٩١٤ - ١٩١٨ كانت من جانب الطرفين حرب استعمارية، حرباً من أجل تقسيم العالم، من أجل إقتسام وإعادة إقتسام المستعمرات ومناطق نفوذ رأس المال... نعم إن الحروب تختلف ومنها ما تكون ثورية ومنها ما تكون غير ذلك، ولكن الحرب العالمية الأولى تدل، دلالة مثيلاتها، على أن قطاع الطرق المالبين يتوخون نوال حصة الأسد من الغنيمة وأن عشرات الملايين من الجشث والمشوهين الذين تركتهم هذه الحرب ... تفتح بسرعة لم تعهد من قبل أعين الملايين وعشرات الملايين من الناس الذين ظلمتهم البرجوازية وسحقتهم وخذعتهم وضللتهم، وعلى صعيد الخراب العالمى الذى سببته الحرب تشتد على هذه الصورة الأزمة الثورية العالمية التى لا يمكنها أن تنتهى الى غير الثورة البروليتارية وظفرها، مهما كانت طويلة وقاسية تقلبات الاحوال التى يتأتى عليها أن يجتازها (١).

أما الاستعمار، وهو أعلى مراحل الرأسمالية فى نظر لينين، فقد نشأ عندما بلغت الرأسمالية فى تطورها درجة معينة، درجة عالية جداً، وصلت معها الاحتكارية الرأسمالية حداً مريعاً، ولد معه جملة من التناقضات والاحتكاكات وضروب النزاع فى منتهى الشدة والقوة، وما الاستعمار بأوجز تعريف له سوى الرأسمالية فى مرحلة الاحتكار، أى الرأسمالية التى سعت الى احتكار جميع أقطار الأرض برأس مالها، إلا أن الاستعمار له ميزة ايجابية بالنسبة للثورة البروليتارية وتقدمها، ذلك أن الاستعمار يرمى التناقضات الداخلية فى المجتمع، ويمهد فى الوقت نفسه الى السير فى طريق الاشتراكية.

(١) لينين : الاستعمار أعلى مراحل الرأسمالية . الترجمة العربية ص ١٠ .

سادساً

هل هناك أخلاق ماركسية

ذهب الكثيرون الى أنه لا توجد أخلاق في الفلسفة الماركسية وأن السياسة لا ترتبط بأي أخلاق في المذهب الماركسي، والواقع أن للماركسية مذهباً أخلاقياً يختلف عن الأخلاق التقليدية المرتبطة باللاهوت، ونحن سوف ندع لينين يعرض للمسألة الأخلاقية عند الماركسيين وذلك من خطاب له ألقاه عام ١٩٢٠ في المؤتمر الثالث لاتحاد الشباب الشيوعي.. يقول لينين في هذا الخطاب «كانت مهمة الجيل السابق قلب البرجوازية. كانت رسالته الأولى انتقاد البرجوازية وتنمية شعور الكراهية وحقن لدى الجماهير، تنمية الوعي الطبقي وإجادة تكتل القوى. أما الجيل الجديد فإن رسالته أكثر تعقيداً، ليس واجبكم أن تلموا شعث قواكم لدعم سلطة العمال و الفلاحين و صونها من غزو الرأسماليين و حسب ، فلذلك ينبغي أن تفعلوه، وقد فهمتم ذلك حتى الفهم ... لقد زال النظام القديم، كما كان يجب أن يزول، وتحول إلى أطلال، كما كان ينبغي أن يتحول. وقد مهدت الأرض، وعلى هذه الأرض يترتب أن يبنى الجيل الشيوعي الشباب المجتمع الشيوعي. البناء هنا هو شعاركم . ولن تقدروا على تحقيق ذلك الا إذا تمثلتم العلم الحديث كله، وأجلدتم ترجمة الشيوعية من صيغ و أوامر و تعاليم ومناهج وقواعد جاهزة محفوظة عن ظهر قلب، إلى شيء حتى ينسق مباشرة عملكم فاتخذتم الشيوعية هادياً يرشد نشاطكم العملي كله .

وبعد أن يوضح لينين ضرورة البناء والعمل المستمر في سبيل تحقيق هذا البناء يتناول على وجه التحديد المقصود بالأخلاق الماركسية فيقول «هل توجد أخلاق شيوعية؟ بلهيه أنهم يزعمون غالباً أن ليس لنا أخلاق خاصة بنا، وتتهمنا البرجوازية في الأغلب، بأننا نهدم كل أخلاق «وفي تلك خلط يشوش الأفكار لينزع الاضطراب، ويث الضلال في عقول العمال والفلاحين فبأي معنى ننكر،

نحن، الاخلاق؟ إننا ننكر الاخلاق الذي تيسر بها البرجوازية في دعواها أن الاخلاق مشتقة من أوامر الله، مع هذه النقطة نقول، بدهة، إننا لا نؤمن بالله وإننا نعرف حق المعرفة أن رجال الدين وكبار الملاك العقاريين البرجوازيين يتكلمون باسم الله ليكفلوا مصالحهم الاستغلالية... وكل أخلاق من هذا النوع. أخلاق مستمدة من تصورات غريبة عن الإنسان، غريبة عن الطبقات، نحن لها منكرون نقول إنها خداع يغش العمال والفلاحين ويضممر حشو أدمغتهم بما يحقق مصلحة الملاك العقاريين الكبار والرأسماليين.

ويستمر لينين فيربط بين الاخلاق والنضال البروليتارى فيقول «نحن نقول أن أخلاقنا كلها تستهدف مصلحة النضال الطبقي البروليتارى، وتشتق من هذه المصلحة. قام المجتمع القديم على أساس التقابل بين العمال جميعا وجميع الفلاحين وبين كبار الملاك العقاريين والرأسماليين.

وقد ترب علينا أن نهتم ذلك كله، وأن نقلب المضطهدين، وكان من الضروري أن نحقق الاتحاد لتحقيق ذلك، ولم يكن خلق هذا الاتحاد بالأمر الذي يوكل الى الاله الطيب، لأن هذا الاتحاد لم يكون فى وسعه أن يصدر الا عن المعامل والمصانع الا عن البروليتاريا المثقفة وقد استيقظت من رقدها الطويلة، وغفوتها المديدة... إن الاخلاق، إذا نظرنا اليها خارج المجتمع الانسانى، لم تكن فى رأينا موجودة. وعندنا أن الاخلاق، كل الاخلاق، تتبع مصالح النضال الطبقي البروليتارى.

ويعضى لينين فى تحديد منازل النضال، ويبان ما يشبه أن يكون فى نظرة الانتقال من جهاد أصغر إلى جهاد أعظم فيقول «لم يكن من العسير طرد القيصر. لأن أياما قليلة كانت تكفى ولم يكن عسيرا جدا طرد الملاك العقاريين - لأننا استطعنا تحقيق ذلك خلال بضعة شهور - ولم يكن عسيرا كذلك طرد الرأسماليين، ولكن كان من أكثر الأمور صعوبة وعنف حذف الطبقات، فالانقسام

الى عمال وفلاحين يظل دائما، واذا قبح فلاح فى قطعة أرضه، وتملك فائض قمحه، أى القمح الذى لا يحتاج هو اليه، لا من أجل نفسه، ولا من أجل ماشيته، وغدا الآخرون، جميع الآخرون، يحتاجون رغم ذلك الى الخبز، تحول هذا الفلاح عندئذ الى مستغل، وكلما أمسك بهذا القمح وجد من النافع أن يقول : (ماذا يعينى أن يجوع الآخرون ؟ إنهم كلما جاعوا تمكنت من بيع قمحى بثمان أعلى). إن الواجب يقضى بأن يعمل الجميع بحسب خطة مشتركة على أرض مشتركة. فى معامل ومصانع مشتركة، وبحسب نظام مشترك. فهل هذا سهل التحقيق ؟ إنكم تدركون الآن أن هذا الأمر أشد عسرا منه عندما كان يستلزم طرد القيصر وكبار الملاك العقارين والرأسماليين .

فمن واجب البروليتاريا ، هذه المرة، أن تعيد تربية و تشقيف قسم من الفلاحين، وأن تجذب الى صفوفها الفلاحين العمال لتقضى على مقاومة الفلاحين الموسرين . الذين يثرون من يؤس الآخرين» .

وذلك هو هدف النضال البروليتارى الذى لم يتحقق بعد، و لا يمكن أن يتحقق بطرد القيصر، و طرد الملاك العقارين الكبار و الرأسماليين، وأن تحقق هذا النضال بالذات هو رسالة النظام الذى ندعوه ديكتاتورية البروليتاريين، ينبغى أن تخضع المصالح جميعا لهذا النضال وتخضع أخلاقنا الشيوعية لرسالته» .

إن الاخلاق فى نظر الشيوعية، تتمثل كلها فى نظام التضامن المتسق، ونضال الجماهير نضالا واعيا ضد المستغلين، ونحن لا نؤمن بالأخلاق السرمدية، ونفضح القصص الكاذبة الملققة فى موضوع الأخلاق، ونرى أن الأخلاق تصلح للرقى بالمجتمع الانسانى إلى أعلى والنهوض به للتحرر من استغلال العمل.

الفصل الثانى
برنارد بوزانكىت
قمة المثالية فى انجلترا

أولاً : بوزانكيت
حياته و مؤلفاته و مركزه بين
فلاسفة المثالية

أولاً: بوزانكيت

حياته، ومؤلفاته، ومركزه بين

فلاسفة المثالية

أ - حياته :

الفلسفة هي معيار ذاتها، ولا تضيف تجارب الحياة إليها أو أى جزء من مظاهر المعرفة إلا مجرد اقتراحات و بواعث، ومع ذلك فلما كانت التجربة بمعناها العريض هي كل ما نملكه، فإن عملنا كطلاب فلسفة يجب أن يتطبع ويتشكل بما تتأثر به يعمق في حياتنا، إنما يتأثر بدوره بالبواعث التي نعبر و ترمز لها نظرياتنا وفلسفاتنا. وعلى ذلك فإن بوزانكيت يرى أنه ما من تأثير عميق في حياتنا إلا وله إ انعكاس على فلسفتنا، وأن نظريات فرد ما الفلسفية إنما تكون موجهة بخبرات الحياة.

هكذا يبدأ بوزانكيت الفيلسوف المثالي الانجليزي مقالته الرائع عن الحياة والفلسفة، ذلك المقال الذي أورد فيه كيف تكونت فلسفته إبتداء من حياته أو بمعنى آخر كيف أثرت الاحداث و القراءات والتجارب والخبرات التي تمرس بها في حياته على بنائه الفلسفى ونسقة الميتافيزيقى.

* * *

ولد برنارد بوزانكيت Bernard Bosanquet في الرابع عشر من مايو عام ١٨٤٨ ببلدة روك هول مقاطعة نورثو مبرلند بإنجلترا عن أبوين تربيين، وعن أسرة غنية الموارد، وافرة الذكاء، متأزرة و متعاونة ومتحابه، تنأى عن الانعزال والانانية وتقبل على المشاركة في الحياة بأوسع معانيها، محقة مبدأ فن الحياة مع الآخرين Art of living together، و لقد اهتمت عائلته بتثقيفه وتعليمه خلال اتجاهات دينية صارمة، باثة فيه روح التعاون و التأزر و الحياة لأجل الآخرين والنظرة الروحية

الشاملة، واعطاء ذاته لوحدة أكبر منه أو إذابة ذاته في الآخرين، كما علمته أن يكون متفتحاً مقيلاً على الحياة الاجتماعية بأوسع معانيها.

وظل هوزانكيت على هذا النحو، مستلهما من أسرته بتأثير التعاطف والحياة الكلية، وانتظم بكليتي هارز وباليول ياكسفورد حيث كانت هذه الجامعة في تلك الآونة مركزاً ضخماً للحركة المثالية في إنجلترا. ولقد كان هوزانكيت متأثراً آنذاك بجرين وفيومان، وعجبا أن يذهب هوزانكيت إلى جامعة أكسفورد بالذات ولعل السبب في التحاقه بها هو أن هذه الجامعة كانت تناسب وتوافق تربية هوزانكيت الأولى.

ولقد أصبح هوزانكيت من عام ١٨٧١ مدرسا بتلك الجامعة فساهم في إنماء هذه الحركة العارمة، وظل يؤيدها ويتأصروا ويعززها حتى عام ١٨٨١ حيث ترك عمله الجامعي مرتحلاً إلى لندن التي جعلها بعد ذلك مقره الدائم.

* * *

وفي لندن أهتم هوزانكيت إهتماماً كبيراً بالمجتمع و تنظيمه، و بالحياة الاجتماعية، وبالقائه المحاضرات العامة، وذلك دون أن يشغل منصباً معيناً، ولعل ثروته وموارده الضخمة قد أعانته على تحقيق ذلك، وفي هذه الفترة وفي عام ١٨٨٤ قام هوزانكيت بنشر واشترك في ترجمة كتاب لوتسه « المنطق والميتافيزيقا Logic and metaphysics »، و بعد عامين قام بترجمة كتاب هيجل « مدخل إلى فلسفة الفن الجميل » Introduction to the philosophy of fine-art. وفي هذه الفترة أيضاً كان إهتمام هوزانكيت منصباً على المنطق والمعرفة، فنجدته يكتب عام ١٨٨٣ مقالا عن المنطق كعلم للمعرفة، كما ينشر في عام ١٨٨٥ كتابه « المعرفة والواقع Knowledge and reality »، ثم ينشر بعد ذلك كتابه الضخم الذي

يقع فى مجلدين كبيرين « المنطق أو مورفولوجيا المعرفة Logic or The Morphology of the Knowledge وفى عام ١٨٨٥ يظهر كتابه أسس المنطق . Essentials of Logic

كما اهتم أيضاً وفى هذه الفترة بالنواحي الجمالية والدينية إلى جانب النواحي المعرفية والمنطقية. فلقد نشر عام ١٨٩٢ كتابه المسمى «تاريخ علم الجمال» A history of Aesthetic كما نشر فى العام الذى يليه كتابه «مدنية المسيحية ودراسات أخرى The Civilization of Christianity and other studies كما نشر بعد عامين من نشره لهذا الكتاب الأخير، كتاب المرشد إلى جمهورية أفلاطون Companion to plato's Republic .

وفى عام ١٨٩٥ ظهرت ترجمة الإنجليزية لكتاب زيجفارت «المنطق» ، وكانت مترجمة هذا الكتاب هى هيلين دندى، فأعجب بها بوزانكيث، ولعل أهتمامه هذا راجع إلى تواجد نفس الأهتمام ونفس الخط المثالى عنده وعند هيلين دندى ولهذا فقد تم اقترانه بها فى نفس العام، ومكث ثمانية سنين بعد زواجه لا يمارس عملاً رسمياً، وامتد به هذا الحال حتى عام ١٩٠٣ ، وهو العام الذى عاد فيه إلى الحياة الأكاديمية كأستاذ للفلسفة الأخلاقية فى جامعة سانت أندروز، وفى الفترة الممتدة من عام ١٨٩٥ حتى عام ١٩٠٣ ، نشر بوزانكيث كتابه «سيكولوجية الذات الاخلاقية» Psychology of the moral self عام ١٨٩٧ . وفى عام ١٨٩٩ نشر بوزانكيث مؤلفه الضخم عن النظرية الفلسفية للدولة The Philosophical theory of the state ، ويمكن أن يقال بوجه عام بأن الكتابات التى سادت هذه الفترة هى سياسية وأخلاقية فى الغل الأول، أو هى تطبيق للخط المثالى الكلى على مجالى الأخلاق والسياسة.

ولقد مكث بوزانكيث في وظيفة أستاذ للفلسفة الأخلاقية في جامعة سانت أندروز لمدة خمس سنوات إنتهت في عام ١٩٠٨ ، لكنه ألقى في جامعة أدنبرج محاضرات عن مبدأ الشخصية والقيمة *The Principles of Individuality and Value* وقيمة ومصير الفرد *The value and destiny of the Individual* في عامي ١٩١٢ - ١٩١٣ وظل بعد هذا يؤلف، فكتب في عام ١٩١٣ كتابه «التمييز بين الذهن و موضوعاته»، ثم تلاه في عام ١٩١٥ بكتابه «ثلاث محاورات في علم الجمال»، كما كتب كتابا في الاخلاق أسماه «بعض الإقتراحات في الاخلاق».

ثم ظهر له كتابان في عام ١٩٢٠ الأول يتكلم فيه عن الدين وماهيته و عن أن جوهر و لباب الدين هو الاعتقاد، والاعتقاد وحده، وقد سمي هذا الكتاب باسم «ما هو الدين» *What religion is* أما الكتاب الثاني فيعتبر ختاماً لأبحاثه في المنطق. وقد أسماه التضمن و الاستدلال التسلسلي *Implication-and Linear inference* وقد ذهب في هذا الكتاب إلا أن الاستدلال الذي يجب أن نأخذ به موضوع الاعتبار هو الاستدلال النسقي والعضوي الذي تترايط خلاله كل الأحكام وكل الخبرات في كلية ووحدة مترابطة، وليس الاستدلال التسلسلي الذي ينظر إلى الأحكام نظرة تحليلية تقسم وحدة الفكر إلى قضايا منفصلة مبعثرة.

وتأكيدا لإتجاه بوزانكيث الوحدوي و الكلي هذا نجد بوزانكيث يحاول التوفيق بين الآراء و الفلسفات المتعارضة في كتاب له أسماه «التقاء الاضداد في الفلسفة المعاصرة». وقد نشر هذا الكتاب عام ١٩٢١ ، كما نشر بوزانكيث أيضاً في هذه المرحلة العصيبة من حياته مؤلفات عديدة أخرى، فظهر له كتاب «المثل العليا الاجتماعية والدولية» و «ثلاثة فصول في طبيعة العقل»، كما نشر له موهريد مقاله الطيب عن «الحياة و الفلسفة» عام ١٩٢٤ ، وهو المقال الذي بين فيه بوزانكيث

تأثير الأحداث العميقة في حياته على تأسيس وإقامة نسقه الفلسفى وبنائه الميتافيزيقى، وفى عام ١٩٢٧ أربعة أعوام بعد وفاته نشر له كتاب «العلم و الفلسفة ومقالات أخرى» بالاشتراك مع ر. س. روزانكيت.

وفى الثامن من فبراير عام ١٩٢٣، توفى روزانكيت فى لندن، بعد أن شارك فى الحياة الاجتماعية، وساهم بتأليفاته المثالية فى الجانبين الفكرى والتطبيقاتى.

لقد اتسم روزانكيت بصفة الموسوعية، كما اتسم بسمة التعمق فى نفس الوقت.

وكان فى حياته ودودا عطوفا، حلو المعشر كثير العلاقات، يقبل على الناس ويقبلوا عليه، بعكس رفيقة برادلى الذى قفل على نفسه صومعته الفكرية، متلقا عليه جميع أبوابها موصدا إياها بفكر مركز وتفكير ثابت.

وإذا كنا فى الفلسفة لا نعى بحياة الفيلسوف أكثر من كونها موجهة ومؤثرة فى بنائه الفلسفى، فإن روزانكيت يكفيننا مؤونة البحث عن هذه النقطة، ذلك أنه اعطانا فى مقاله الطيب «الحياة و الفلسفة» الذى نشره له مويرهيد بعد وفاته بعام واحد، وفى عام ١٩٢٤، التجارب العميقة التى شكلت مذهبه و نسقه الفلسفى فلتترك لروزانكيت الآن الحديث عن هذه النقطة.

* * *

يقول روزانكيت لقد أخبرنى فيلسوف صديق ذات يوم بأنه لم يفهم تمام الفهم نظريائى الاجتماعية والسياسية الا حيثما قام بزيارة منزلى القديم فى مزرعة نرثميرين Northum Brain ومنزلى القديم فى تلك المقاطعة كان مأوى لأسلافى واجدادى و كان يسوده تعاون فى العمل و محبة فى العلاقات وتعاطف متبادل، كما كان لا يسمح فيه بظهور أية نزعات فردية نشذ عن الروح الجماعية والكلية

المسألة. وفي مثل هذا البيت العائلي الكبير، كانت الرعاية و العناية تحوط بالطفل
الغريب، حتى إذا ما شب وأصبح كبيراً يافعا اندمج في الإطار الكلى للعائلة، ومارس
فيها دورا متناسقا و متوافقا مع أدوار الآخرين، وهنا يتعلم الشاب اليافع فن الحياة مع
الآخرين The art of living together. وهنا يقرر بوزانكيت بأن فن الحياة مع
الآخرين هذا، كان بمثابة اللبنة الأولى ونقطة البداية في نظريتي الاجتماعية
والسياسية، كما كان له تأثيره الكبير على تفكيرى في مجالات المنطق و الاخلاق
والجمال و الدين. كما يقرر من ناحية أخرى بأنه يمكن استخلاص بعض المبادئ
الأخرى من هذا النظام العائلي المترابط مثل ذوبان الإرادة الفردية في بوتقة الإرادة
العامة general will، ومثل الحياة العضوية Organic والوظيفية المتكاملة، ومثل
ذوبان التناقض Contradiction في سياق وحدة أعلى. وقد استفاد بوزانكيت من
كل هذه المبادئ المنبثقة من حياته الأولى.

* * *

ثم يذكر بوزانكيت بعد ذلك تجربة أخرى كان لها مغزى عميقا، وهي أنه
حينما بدأ بتناول قصة المعهد الجديد تناولا نقديا، ودعى لسماع محاضرة في لندن
من كارز مرموق هو الدكتور مورهاوس Moorhouse، وبعد صولات وجولات
نقدية لقصة المعهد الجديد. قال الدكتور مورهاوس بطريقة قاطعة ولكن ما معنى
كل هذا الجدل معي .. أنتى أعلم أن هذه الأمور صادقة، وهذا يكفى.

ومن هنا فلقد نشأ لدى بوزانكيت، ومن هذه التجربة التى عاشها مع
مورهاوس، فكرة إننا لا يجب أن نتناول مسائل الدين بالتحليل والنقد والتفسير، وأن
الدين يجب أن يكون فى منأى عن الاستدلال العقلى الذى يجزئ عملياته
وفكك وحدته، وأنه يكفى أن نعتقد فقط فى الدين، وأن هذا الاعتقاد وحده
كاف.

ولقد أثار ذهن بوزانكيث بعد ذلك بعض التساؤلات المتعلقة بالعالم الآخر، The other world وقاده هذا إلى عالم المثل الافلاطونية المقابل لعالم الأشباح، ذلك العالم المثالي الذي تسوده القيم والأخلاق والمعرفة الحقة والخيرية.

ولقد حاولت الفلسفات المسيحية أن تضع الروح الإلهية في عالمنا هذا الذى نحياء لا في عالم آخر، وحينما أتى هيجل، وقرر أن الروح إنما تسود هذا العالم، بنى بوزانكيث نظريته على أن العالم الذى نحياء هو عالم شعور وعقل وروح.

وثمة تجربة أخرى دعمت نظرية بوزانكيث الخاصة بالوحدة الاجتماعية والسياسية Socio-political unity وأكدت اتجاهه نحو الوحدة الكوزمولوجية ألا وهي التجربة الجمالية aesthetic experience ، ذلك إنما نجد فى الجمال التقاء أو وحدة بين الطبيعة وبين الحرية، كما نجد فيها اتحادا بين الخاص والعام، ونلمس فى ثناياها اندماج الحرية بالضرورة والروحى بالعيسى. ولقد اقتضى هذا من بوزانكيث أن ينظر الى علاقة الجمال بالقبح نظرة جديدة. فالقبح عند بوزانكيث ليس غيابا للجمال أو نطقا متخارجا عنه ولكنه جمال وضع فى غير مكانه.

ويقول بوزانكيث إننى إطلعت بعد ذلك على منذهب اللذة ولرباطه بمنذهب المنفعة Utilitarianism لدى جون استيوارت مل ثم إطلعت أيضا على كتاب سيدجويك Henry Sidgwick المسمى مناهج الأخلاق methods of Ethics لكن تأثرى الأكبر مع ذلك إنما كان بكتاب برادلى دراسات أخلاقية Ethical studies وبكتابات توماس هل جرين، التى هاجمت آراء مل وسيدجويك ونادت بأفكار أخلاقية قائمة على فكرة الكلية، وذوبان الإرادة الفردية فى إطار الإرادة العامة، والتضحية بالمنفعة الشخصية فى سبيل ما هو كلى.

وكل التجارب السابقة التي أثارت ذهني، وارتبطت بأرائي وأفكاري، كان لها تأثيرها الفذ أيضاً على المنطق باعتباره نظرية للفكر، فلما كانت الحقيقة واحدة، والعالم عقلي وشعوري وواحد، والأخلاق كلية، والدين كلي : كان المنطق أيضاً منطقاً شعورياً يقظاً يقوم لا على التقسيم والتفتيت إلى تصورات وقضايا واستدلالات، وإنما يقوم على اعتبار أن حكماً واحداً يثبت العالم كله لا تفتيت فيه ولا تقسيم. ومن هنا كان الحكم عند بوزانكيث كلياً يشير إلى العالم كله، وشعورياً تنبث فيه الروح الكلية الشاعرة.

وهذه المعرفة بروح المنطق على أنه المعيار للقيمة والحقيقة خلال تجاربنا وخبرتنا، وعلى أنه متوافق مع المبدأ الذي يربط الحقيقة كلها بالعقل كله، إنما تأدى إليها بوزانكيث - كما يقرر ذلك هو - من الحقلين الديني والأخلاقي. إن وحدة الدين التي لا تقبل التقسيم أو التحليل، ووحدة الأخلاق التي لا تقبل القواعد أو المصيغ أو الأوامر الأخلاقية، تأدت ببوزانكيث إلى النظر إلى المنطق على أنه حكم منصّب على العالم بأكمله.

وهي بوزانكيث أننا لا نستطيع إلا أن نلاحظ بعمق سرّيات العقل في موجودات الطبيعة، وتغلغل الروح في كياناتها، ولوج ملامح الفكر، وكليات المنطق في الكائنات العضوية، ولوجها في الإنسان الواعي، كما يقرر بأن الحرية موجودة في المجتمع، وفي الأخلاق، وفي الأفعال والتغيرات وهي لا تأخذ معناها إلا من حيث مشاركتها في الكل والوحدة الكلية، التي تعطيها حقيقتها.

إن تجاربنا وخبرتنا. بما أنها مربطة و كلية، فإنها تحتوي على كل العالم، بما فيه من قيم أبدية و كلية. ومعنى هذا ارتباط عالم تجاربنا بعالم معرفتنا وبالعالم أخلاقنا وقيمنا.

وفي الفقرة الأخيرة من مقال بوزانكيث « الحياة والفلسفة » يقرر بوزانكيث بأن هناك صعوبة تتعلق بإمكانية وصولنا الى المطلق من خلال الصراعات والانقسامات التي نعيشها في حياتنا. ولكن الذي يجده بوزانكيث دائما في ذهنه هو امتداد واتساع الاشياء التي يمتلكها مباشرة، فتحن نمتلك اللحظات المحدودة والاحساس البسيط بالعالم، ولكننا نمتلك أيضا من خلال هذه وتلك اليقين الذي يحيا في أعماق التجربة، والروح، والماهية المتعلقة بالكل : ذلك الكل الذي يتضمن التغير والتحرك ومع ذلك لا يفقد وحدته وكيته.

و ينهى بوزانكيث مقاله هذا الرائع بقوله « إن فلسفتي إذن ما هي إلا نسيج نظري للبناء، الذي قادني اليه تجاربي... ».

ب - مؤلفاته :

لقد كتب بوزانكيث في كل الميادين، وألف في كل فروع الفلسفة وهذه أهم مؤلفاته مرتبة ترتيبا تاريخيا :-

المنطق بوصفه علم المعرفة

في « مقالات في النقد الفلسفي »

1 - Logic as the science of knowledge .

نشرة ست وهولدين عام ١٨٨٣ .

Essays in philosophical Criticism .

2 - Knowledge and reality .

المعرفة والواقع. نشر عام ١٨٨٥ .

3 - Logic or the Morphology of knowledge

نشر في مجلتيين عام ١٨٨٨ (الطبعة الثانية عام ١٩١١).

4 - Essays and Addresses .

مقالات وأحاديث - نشر عام ١٨٨٩ .

5 - History of Aesthetic .

تاريخ علم الجمال - نشر عام ١٨٩٢ (الطبعة الثانية ١٩٠٤).

6 - The civilization of Christianity and other studies .

مدنية المسيحية ودراسات أخرى - نشر عام ١٨٩٣ .

7 - Companion to Plato's republic .

المرشد الى جمهورية أفلاطون - نشر عام ١٨٩٥ .

8 - Essentials of Logic .

أسس المنطق - نشر عام ١٨٩٥ .

9 - Psychology of the moral self .

ميكولوجية الذات الاخلاقية - نشر عام ١٨٩٧ .

10 - Philosophical theory of the state .

النظرية الفلسفية للدولة - نشر عام ١٨٩٩ .

11 - The principles of Individuality and value .

مبدأ الفردية والقيمة - محاضرات جيفورد - عام ١٩١٢ .

12 - The value and destiny of the Individual .

قيمة الفرد و مصيره - محاضرات جيفورد - عام ١٩١٣ .

13 - The distinction between mind and its objects .

التمييز بين الذهن و موضوعه - نشر عام ١٩١٣ .

14 - Three lectures on Aesthetic .

ثلاث محاضرات فى علم الجمال - نشر عام ١٩١٥ .

15 - Social and International Ideals .

المثل العليا الاجتماعية و الدولية - نشر عام ١٩١٧ .

16 - Some suggestions in ethics .

بعض الاقتراحات فى الاخلاق - نشر عام ١٩١٨ .

17 - Implication and linear inference .

التضمن و الاستدلال التسلسلى - نشر عام ١٩٢٠ .

18 - What religion is .

ما هو الدين - نشر عام ١٩٢٠ .

19 - The meeting of extremes in contemporary philosophy .

التقاء الاضداد فى الفلسفة المعاصرة - نشر عام ١٩٢١ .

20 - Three chapters on the nature of mind .

ثلاثة فصول فى طبيعة العقل - نشر عام ١٩٢٣ .

21 - Life and philosophy .

الحياة والفلسفة : وهو ضمن كتاب « الفلسفة الانجليزية المعاصرة، نشره موهيد عام ١٩٢٤ .

22 - Science and philosophy and other essays .

العلم والفلسفة ومقالات أخرى - نشره موهيد ور.س. بوزانكيت عام ١٩٢٧ بعد وفاة بوزانكيت.

كما قام بوزانكيت بنشره و اشترك في ترجمة كتاب لوتسه « المنطق والميتافيزيقا » Logic and metaphysics عام ١٨٨٤ ، كما ترجم كتاب هيجل «مدخل الى فلسفة الفن الجميل Introduction to the philosophy of fine art. عام ١٨٨٦ .

جـ - مركزه بين فلاسفة المثالية :

يمكن تقسيم فلاسفة المثالية الانجليزية إلى الاقسام الاتية :

القسم الأول : يطلق على تلك المجموعة من الفلاسفة المثاليين التي كانت رائدة تلك الحركة، و يمكن تقسيم تسميتهم بالرواد منهم ستيرلنج (١٨٢٠-١٩٠٩) الذي بدأ بادرة جريئة حاسمة بكتابه الضخم عن هيجل. وتوماس هل جرين (١٨٣٦ - ١٨٨٢) الذي كان أنجح وأنشط من واصلوا بناء المثالية على الأسس التي وضعها ستيرلنج. واستقى مصادر فلسفته من العناصر المثالية في مذاهب افلاطون و ارسطو، ومن الاخلاق المسيحية، و من ميتافيزيقا باركلى المرتكزة حول فكرة الله، و من المثالية النقدية عند كانط، يقول فرانسو هسا «ولقد قبل جرين المذهب الكانطي»^(١)، والمثالية المطلقة عند هيجل.

(1) Houang , F : Le neo-Hegelianisme en engleterre . La Philosophie de Bernard Bosanquet , ch. Priemere, P. 15 .

ولقد ناهض جرين الانفصال والذرية ومطالب بكلية العالم ووحدة.

القسم الثاني : يطلق على هذه المجموعة إسم الهيجليون. ومنهم إدوارد كيرد (١٨٣٥ - ١٩٠٨) الذى كان صديقا لجرين. وأهمية جرين ترجع إلى نشره للحركة المثالية فى جلاسجو عام ١٨٦٦ إذ جعل لها مركزين قويين : الأول فى أكسفورد والثانى فى جلامسكو.

أما جون كيرد (١٨٢٠ - ١٨٩٨) شقيق إدوارد كيرد فكان لاهوتيا وواعظا مرموقا، ولكنه أدخل فلسفة هيجل فى كتاباته وأهمها « مدخل إلى الفلسفة الدينية » بل إنه دعا إلى الهيجلية من فوق منبر الكنيسة، وكان له بدون شك نصيب كبير فى تغفلها وتسربها داخل الدوائر اللاهوتية.

أما جون واطسن (١٨٤٧ - ١٩٣٩) : أستاذ الفلسفة الأخلاقية فى جامعة (كوينز) فى كندا فقد كان تلميذا للأخوين كيرد، وكان اسكتلنديا مثلهما. وإليه يرجع الفضل فى الدعوة إلى المثالية فى جامعة كوينز، إذ أنه عرض الموقف المثالى هناك : وتوسع فيه، وقدم تعريفات بأبرز ممثلى الفلسفة المثالية الألمان.

أما وليم ولاس (١٨٤٤ - ١٨٩٧) فلقد كان ينتمى إلى الجيل الأول من تلاميذ هيجل. ولقد كان ولاس من أول وأقدر مترجمى هيجل ومفسريه، وساهم فى محاضراته وكتاباته معا بدور هام فى تفسير المثالية الألمانية.

ولقد كان ديفيد جورج ريتشى (١٨٣٥ - ١٨٩٠) صديقا شخصيا لجرين، وتأثر باتجاهات جرين المثالية، وفى عصره كان أرنولد توينى (١٨٥٢ - ١٨٨٣) يتناول مشكلات التاريخ، وحاول ريتشى أن يحل مشكلة « معقولية التاريخ » أو حاول إقامة فلسفة التاريخ، فتناولها فى ضوء فلسفة التاريخ عند هيجل.

أما فلسفة السير هنرى جونز (١٨٥٢-١٩٢٢) فكانت ذات نمط مثالي هيغلى، وربما لم يدع أحد إلى المثالية بمثل هذا التفانى والاخلاص الجرى، وتلك الحماسة المتقدة التى دعا بها إليها جونز.

أما جون هنرى مويرهيد (١٨٥٥ - ١٩٤٠) فلقد تلقى تعليمه المثالى فى مركزى الحركة المثالية وهما جلاسكو و كلية باليول باكسفورد، ودرس على كيرد و جرين على التوالى، ولقد استطاع مويرهيد أن يحتفظ بحيوية ونضارة القوة الدافعة التى ولدت الحركة ذاتها وسار بها - رغم كل التغيرات - بكل تمسك وأصالة. ولقد أدى الطابع المرن، الواسع الأفق، لمثالية مويرهيد أن يخفف حدة التعارض بين التغيرات المختلفة عن الحركة المثالية، وأن يجمع قوى المثالية فى اتجاه واحد.

لقد تابع جون استيوارت ماكنزى (١٨٦٠ - ١٩٣٥) كيرد فى اتجاهه المثالى، وظل إلى النهاية على ولائه العظيم له، وكتب فى كل الفروع الفلسفية إلا إنه لم يكن مؤسسا لمذهب فلسفى مثالى متكامل.

ويقول ريتشارد بيردن هولدين (١٨٥٦ - ١٩٢٨) عن نفسه أن مثاليته الفلسفية قد صاحبتها فى جميع أوجه نشاطاته الأخرى، وأنه قد عاشها فعلا، وأدمجها فى كل وجه من أوجه حياته المتعددة، فلقد كان فقيها مشرعا و برلمانيا وسياسيا، و مصلحا جامعا، وفيلسوف، و كاتبا. ونحن نلمس فى جميع كتابات هولدين أقوى إعراف فى اللغة الانجليزية بتأثير الفلسفة الألمانية فهو يقول فى كتابه « الطريق إلى الحقيقة » Pathaway to reality « إن كل ما فى هذه المحاضرات قد اقتبسه عن هيغل... »^(١).

أما السير جيمس بلاك يلى (١٨٧٢ - ١٩٤٠) فلقد ربط اسمه باسم

(1) Holdane , R.B. : Pathaway to reality . P. 309 (1926) .

هيجل، ويقول عنه هورنليه في مجلة mind في المجلد السادس عشر : إنه كان من نواح عديدة، أشد الهيجليين الحاليين تمسكا بأصول المذهب. ^(١)

ولا يمكن أن نتجاهل هنا خلال طوافنا الكبير مع رواد المثالية الإنجليزية:

جون الكسنلر سمث (١٨٦٣ - ١٩٣٩) فلقد تلقى تعليمه في أكسفورد، وفي الكلية التي ظهرت فيها الحركة المثالية، ولقد استمد الكثير من الافكار الهيجلية عن طريق برادلي وبوزانكيت.

القسم الثالث : ويطلق على تلك المجموعة من الفلاسفة المثاليين إسم فلاسفة المثالية المطلقة. وهم برادلي وبوزانكيت وجويكم. أما فرانسيس هبرت برادلي (١٨٤٦ - ١٩٢٤) فلقد وضع المذهب المثالي بطريقة خلاقة، بل كان واحدا من اجراء المفكرين المثاليين الإنجليز.

و نحن نجد فلسفة برادلي الاخلاقية وهي مشوبة بنزعة هيجلية عارمة، فيرى أن الغاية الاخلاقية هي قبل كل شيء اكتمال الذات وتحقيقها، وهذه الذات ليست مجرد مجموعة أو سلسلة من العواطف والإرادات أو الاحساسات الجزئية، وإنما هي تبتدىء منذ البداية بوصفها كلا واحدا منهجيا. فالذات التي تعرفها الاخلاق ذات أعلى، ذات كلية، تملو على هذه الذات الفردية تلك. إن الانسان الذي لا يمكن أن يكون إلا مجرد فرد منعزل عن المجتمع ومستقل : لا يستطيع أن يحقق ذاته الحققة أو الإرادة الخيرة.

هذه هي مجمل آراء برادلي كما يعرضها في كتابه « دراسات أخلاقية »، أما كتابه « مبادئ المنطق » (١٨٨٣) فيعد انقلابا في المنطق، كما يعد ثورة عنيفة على المنطق التجريبي، وبرادلي يبدأ بالحكم في منطق : لانه يرى أن الحكم لا التصور

(1) Hoernlé : mind Journal , volume 16,P. 549 . (1907) .

هو الصورة المنطقية الأولى للوحدة الأصلية للفكر. والمعنى عنده أو الفكرة المنطقية تظل على ما هي عليه مهما تغيرت المعطيات، وهي ذلك الجزء من مضمون الشعور الذي أوقفه الذهن وأخرجته بالتالي من مجال الزمان. ومع ذلك فبرادلى يقصى علم النفس عن مجال المنطق. وهو يعرف الحكم بأنه هو «الفعل الذي يحيل مضمونا فكريا (يعترف به من حيث هو كذلك» إلى واقع متجاوز لذلك الفعل»^(١).

وهناك فرق بين الحكم وبين الاستدلال عند برادلى : فالحكم أقرب كثيرا إلى الإدراك المباشر أى إلى المادة الحسية، كما يبدو بصورة بسيطة أولية فى التجربة الحسية، على حين أن الاستدلال لا يفترض مبدئيا أساسا عقليا. وهذا لا يشير إلى أن الاستدلال يبدأ من حيث ينتهى الحكم، إذ أن برادلى يؤكد أن الصورة البدائية للاستدلال تظهر فى البدايات الأولى للحكم الصريح وهو قطعاً سابق منطقياً على الاستدلال الصريح وأن يكن الإثنين معا وجهين لعملة واحدة.

ويرى برادلى أننا حينما نحلل الاستدلال، فيمكننا أن نميز بين عناصر ثلاثة: المعطيات، وفعل العقل فى الاستدلال، والنتيجة. ولقد قام بوزانكيت بنقد كتاب برادلى ونشر كتابه «أسس المنطق» وأخذ برادلى الجزء الأكبر من كتاب بوزانكيت «أسس المنطق» وعدل كتابه فى الطبعة الثانية والأخيرة له بتعديلات استقامها من بوزانكيت، وبرادلى يعترف صراحة بدينه لبوزانكيت دون أدنى تحفظ.

وفى مجال الميتافيزيقا نجد كتاب برادلى الشهير «المظهر والواقع». وهو يحدثنا فى هذا الكتاب عن مهمتين للميتافيزيقا : هما الأولى طلبها معرفة الواقع معرفة تتميز عن مجرد المظهر، والثانية تصورها العقلى للعالم بطريقة كلية.

(1) Bradley; F. H. : Principles of Logic. Book II, Part II, P. 286.

وبالنسبة للمهمة الأولى للميتافيزيقا : نجد أن برادلى يعرف الواقع Reality بأنه مقابل المظهر من جميع النواحي بحيث لا يكون علينا سوى نمر عن طبيعته كما تصورهما برادلى إلا أن نستعيض عن الصفات السالبة التى ترتبط بالمظهر بمقابلاتها الإيجابية. هذه الصفات السالبة هى أن هذا المظهر ليس الظاهرى Phenomenal، كما أنه ليس أى مجال محدد للوجود أو الفكر مميزا عن أى مجال آخر. والمظهر ليس كليا ولكنه علائقى Relational مفكك ونسرى عليه الصيرورة والتغير، وهو سلب المعنى و القيمة، كما أنه يكون حيث يكون الخطأ والخطيئة والشر. أما الواقع فهو ما خلا من التناقض وهو وحدة و كلية واستقرار وانسجام، كما أنه شامل لكل شئ، وهو حقيقة كاملة، وبالاختصار هو المطلق.

إن كل ما يحتمل التناقض هو مظهر، ولذلك فإن برادلى فى دوامته الديكالكنتيكية يكتسح كلا من الكيفيات الأولى والثانية، الشئ و الصفة، الكيف والإضافة، الزمان والمكان، الحركة والتغير والتعاقب، العلوية و الفعل والانفعال، الجوهر و هوية الاشياء بل وهوية الذات و كل علم طبيعى، والخطأ والخير والشر بل الدين والله لا يتبقى لنا بعد هذا كله إلا ثنائية، وهوة عميقة بين الواقع والمظهر. وهنا يعود برادلى ويقول إن العالمين المنفصلين لا يمكن أن يوجدنا متعزلين، ولكن على العكس من ذلك فإن كلا منهما يتضمن إشارة إلى الآخر : إذ المظهر - رغم كل شئ - شئ ما، وليس عدما، ولذلك لا ينبغى أن ينتمى الى الواقع على نحو ما، ومن جهة أخرى نحن لا نستطيع أن نعتبر الواقع من حيث هو فى ذاته و بذاته وإلا لكان عدما. فمن الواجب - تبعاً لهذا - أن يشتمل الواقع على المظهر على نحو ما.

و على هذا النحو ينتهى برادلى إلى أن المظهر فى حاجة إلى الواقع لتكملة ذاته و أن الواقع فى حاجة الى المظهر ليجعل ذاته مضمونا وواقعية، أما كيف

يتمشى المظهر إلى الواقع أو إلى المطلق كما يسميه برادلى عادة، و كيف يحتاج الواقع إلى المظهر ؟ فلا نجد إجابة واضحة لدى برادلى.

أما برنارد بوزانكيت موضوع دراستنا فنكتفى الآن بأن نقرر بأن منزلته رفيعة غاية الرفة وسط ذلك التيار المثالى. لقد تعمق برادلى، أما بوزانكيت فلقد أصل المذهب المثالى و بين ارتباطاته بكافة النواحي السياسية و الأخلاقية و الدينية والاجتماعية و الجمالية. فجاء مذهبه كاملا غاية التكامل، تاما فى أنقى مستوى فكرى من التمام و الكمال. و سوف نرى فى خاتمة هذا الكتاب أن بوزانكيت هو قمة المثالية الانجليزية فكرا و تطبيقا.

و يبقى من فلاسفة المثالية المطلقة هارولد هنرى جوسويك (١٨٦٨ - ١٩٣٨). و لقد اهتم جويك بنظرية الحقيقة، ووضعها على أساس مذهب المطلق عند كل من برادلى و بوزانكيت، و الحقيقة عنده نسقية و ترابطته وليست هى التطابق بين الفكر و الواقع، أو التصوير الفكرى للواقع أو صورة منسوخة على أصل خارجى، كما أنها ليست تسجيلا لأشياء مستقلة عن الشعور، علاوة على أنها لا يمكن إدراكها إدراكا حسيا مباشرا. إن الحقيقة عنده تتبدى لنا خلال النسق، و أى قضية حتى لو كانت واضحة كل الوضوح، لا يمكن لها أن تكتسب معناها ولا حقيقتها الا اذا نظر إليها فى ضوء النسق، و الحكم يرتبط بفكرة النسقية هذه.

و هذه الأفكار بوزانكيتية من الدرجة الاولى كما سنتبين ذلك أثناء عرضنا لفلسفة بوزانكيت، و لا يعزى لذلك لجويك أى فضل اللهم الا فى ترديده لآراء برادلى و بوزانكيت على وجه خاص.

و بعد تلك المرحلة من تطور المثالية الانجليزية ظهرت أقسام أخرى أقل شأنًا من تلك التي ذكرناها، فظهر ماكس جارت (١٨٦٦ - ١٩٢٥) بمذهب الكثرة، و ظهر باليسون (١٨٥٦ - ١٩٣١) بمذهب المثالية الشخصية، و سار على منواله جيمس ست (١٨٦٠ - ١٩٢٤) و سورلي (١٨٥٥ - ١٩٣٥) و راشدال (١٨٥٨ - ١٩٢٤)، كما ظهر أصحاب مذهب الألوهية و فلاسفة الدين مثل جيمس وورد (١٨٤٣ - ١٩٢٥) و كلمن وب الذي ولد عام ١٨٦٥ و الفرد إدوارد تيلور (١٨٦٩ - ١٩٤٥) و وليام تيمبل (١٨٨١ - ١٩٤٤). و هناك مفكرون قريبون من المثالية : مثل لوري (١٨٢٩ - ١٩٠٩) و دوجلاس فوست الذي ولد عام ١٨٦٦ و باكس (١٨٥٤ - ١٩٢٦) و هورنليه الذي ولد عام ١٨٨٠، و هوبرت ولدن كسار (١٨٥٧ - ١٩٣١) و مرس (١٨٤٠ - ١٩٢٢).

ومع أن متس يضع برادلي و بوزانكيت ضمن فلاسفة المثالية المطلقة إلا أن فرانسوا هوا يضع بوزانكيت و برادلي في عداد الفلاسفة الهيجليين أى يضمهم في قسم معانف، بل يقوم باعداد كتاب عن بوزانكيت يظهر من عنوانه وهو «الهيجلية الجديدة في إنجلترا» فلسفة برنارد بوزانكيت وكأنها فلسفة هيجلية ثم يقرر «أن بوزانكيت إنما يعد فيلسوفا هيجليا مرتبته في ذلك هي نفس مرتبة الفلاسفة الهيجليين أمثال كيرد واطسون وولاس وريتش وجونس و غيرهم» متناسيا أن هؤلاء كانوا مرددين فقط لهيجل، ولم يكن لأى منهم فلسفة مثالية متكاملة أو مذهب مثالي مترابط.

هكذا كانت الحركة المثالية في انجلترا، عارمة متدفقة، وثرية. وهكذا تبين أن من بين هؤلاء جميعا ظهر إثنان، وضعنا لنا نظرية مثالية متكاملة الأول هو برادلي والثاني هو بوزانكيت، ومع أن الكثير من مؤرخي الفلسفة قد وضعوا برادلي في مرتبة أعلى و أن بوزانكيت كان مجرد تابع لبرادلي، إلا أنني سوف أثبت أن بوزانكيت أقام فلسفة متكاملة، ووضع لنا ملهبا مثاليا شاملا لا يسير في نفس مسار آراء و مصطلحات برادلي. إن برادلي نفسه يقول لنا إثنى مسدين في المنطق لبوزانكيت، كما أنه كانت بين الاثنين تبادلات مشمرة في الآراء كان برادلي « هو المستفيد منها في أحيان غير قليلة » (١) كما يقول متس.

(١) متس . ترجمة فؤاد زكريا : الفلسفة الانجليزية في مائة عام . الباب الثاني القسم الرابع ص

ثانياً

المسفة بوزانكيت السياسية

يقول بوزانكيت فى مقدمة الطبعة الأولى لكتابه «النظرية الفلسفية للدولة» إن هذا الكتاب عبارة عن «محاولة ما اعتقد أنه يكون الأفكار الأساسية للفلسفة الاجتماعية الحقيقية»^(١). ويقول بعد ذلك أنه سبرف يأخذ بالنقد والتمحيص والتفسير لمذاهب أشهر المفكرين فقط وسيحاول أن يضمها بصورة واضحة وجلية. ويرى أن هذا هو كل ما يرجوه ويهدف إليه من كتابه هذا. ويعتقد بوزانكيت أن الخط المملى وإن كان يتأثر بالخط النظرى وبالأفكار المجردة إلا أن تركيزه سيكون أساساً على الخط النظرى وعلى الأفكار الفلسفية المتصلة بالدولة وبالسياسة بوجه عام.

إن النظرية الفلسفية للدولة التى يقدمها بوزانكيت فى كتابه هذا يمكن أن نجد أساسها عند أفلاطون وأرسطو وعند فلاسفة محدثين، على وجه خاص عند هيجل وجرين وبراڤلى وولاس؛ وفى هذا يقول بوزانكيت إن قراء الفلسفة يعتقدون بأن «جوهر النظرية المقامة هنا يمكن أن نجده ليس فقط عند أفلاطون وأرسطو بل عند كتاب محدثين عديدين نخص منهم هيجل وجرين وبراڤلى وولاس»^(٢). ويرى بوزانكيت أنه وإن كان تابعاً فى نقاط عديدة لجرين إلا أن هناك نقطتين أساسيتين تثبتان استقلاله عنه؛ الأولى هى محاولة بوزانكيت تطبيق السيكلوجيا الحديثة على نظرية الدولة خصوصاً فيما يتعلق بالإرادة الحقيقية أو العامة وتفسير العلاقة بين الفلسفة الاجتماعية وعلم النفس الاجتماعى وفى نظرية المحاكاة. والنقطة الثانية تتعلق باعتقاد بوزانكيت بأن وقت اعتبار انبثاق تقدير قيمة الدولة من الأفراد قد انقضى ولى.

(1) Bosanquet; B : The philosophical theory of the state, Introduction, P. VII.

(2) Ibid., P. viii.

قيام وشروط النظرية الفلسفية للدولة:

يطالعنا بوزانكيت في بداية الفصل الأول من كتابه «النظرية الفلسفية للدولة» بما يعنى بالنظرية الفلسفية والفرق بينها وبين النظرية غير الفلسفية فيقول «إن الاختلاف الرئيسى يقوم فى أن المعالجة الفلسفية هى دراسة شىء على أنه كلى، ودراسته من حيث هو فى ذاته»^(١) وذلك بخلاف الدراسات غير الفلسفية التى تهتم بالتفاصيل والجزئيات وتهدف إلى أغراض عملية ونفعية. يقول بوزانكيت إن النظرية الفلسفية «تعالج التأثير الكلى والمستمر للموضوعات»^(٢) كما أنها تهدف إلى تأكيد ماهية الشىء، ووجوده وملامحه الكلية، ومجالاته العامة خلال العالم.

إن المهندس قد ينظر إلى الزهرة من زاوية مختلفة عن الزاوية التى ينظر إليها منها الكيماوى أو الفنان أو عالم النبات. أما الفيلسوف فإنه يحاول أن يرى الزهرة بكل معانيها «على أنها كلمة أو حرف مندرج فى كلمات أو حروف كتاب العالم»^(٣)، وهذا هو ما نعينه بقولنا دراسة الشىء فى ذاته ومن أجل ذاته. وبالتطبيق على مجال السياسة فإن النظرية الفلسفية التى تتناول الحياة السياسية لها طابع خاص فتنناول هذه الحياة فى ذاتها ومن أجل ذاتها.

ويقول بوزانكيت إن التعبيرات مثل «فى ذاته» و «من أجل ذاته» لا يمكن أن يكون لها ملول ومعزى إلا إذا اصطيفت بصفة الكلية فترى موضعها وعلاقاتها بالكل الذى تنطوى تحته، كذلك نرى مركزها فى هذا الإطار الكلى الشامل.

إننا نستطيع أن نقول بمعنى ما أنه «ما من إنسان يحيا إلا وتوجد دولة»^(٤) وهذا يعنى أنه توجد هناك دائما تجمعات أو ارتباطات أكبر من العائلة. ولكن هذا المعنى

(1) Ibid., P. 1.

(2) Ibid., P. 1.

(3) Ibid., P. 2.

(4) Ibid., P. 3.

العام للدولة لا يمكن أن يرضى شغفنا أو يشبع فضولنا بصدد ما نتطلع إليه في الشؤون السياسية، وعليه فإننا نتجه إلى معنى آخر أكثر تحديداً من هذا لكي نوقف شغفنا بطبيعة وقيمة المجتمع الذي يندرج فيه الفرد كعضو مترابط مع سائر الأعضاء. ويقول بوزانكيت «إن مثل هذا الشغف إنماسوند وأوقف بواسطة نوعين من الحياة الاجتماعية هما دولة المدينة عند اليونان القديمى، والدولة القومية عند المحدثين»^(١).

ودراسة دولة المدينة الإغريقية سوف تعطينا الملامح العامة والأسس الجوهرية لبداية الفلسفة السياسية، كما أن دراسة الدولة القومية سترينا كيف انتعشت الفلسفة السياسية وتطورت إلى أن وصلت إلى مثل هذه الدولة.

وإذا ما نظرنا إلى دولة المدينة الإغريقية في ارتباطاتها بميلاد الفلسفة السياسية، فإننا نجد أمامنا ثلاث نقاط تشد انتباهنا. الأولى: هي نوع الخبرة التي كانت سائدة، والثانية: نوع العقلية التي تتضمنها تلك الخبرة، والثالثة: نوع الفهم أو التفسير التي استخلصها ذلك العقل من تلك الخبرة.

وبالنسبة للنقطة الأولى يقرر بوزانكيت أن دولة المدينة الإغريقية كانت تمتاز عن سائر الدول سواء مصر أو فينيقيا أو غيرها في تواجد الشعور السياسى بمعناه الدقيق في خبرة المجتمع الإغريقى بالذات وفيه وحده. فلقد كان الحكم الذاتى Autonomy موجوداً، وكان لهذا الحكم الذاتى قانونه الخاص به، وكانت المساواة فى الحقوق المدنية والسياسية Isonomy موجودة ومتغلغلة فى تصميم الكيان الإغريقى. ولقد ترتب على تلك المساواة أن قامت الثورات والتشريعات التي هزت الإغريق منذ فجر التاريخ تحاول جاهدة أن تعلن سواسية الناس فى الحقوق يمكن أن

(1) Ibid., P. 3.

نتلمس في صميم الخبرة السياسية الإغريقية إذعان الأقلية لرغبة الأكثرية عن طريق أخذ الأصوات.

ومثل هذا النوع من الخبرة يتضمن نمطاً معيناً من العقلية، وهذه هي النقطة الثانية. ويرى بوزانكيث أنه ليس من المدهش أن تثبت إدانة العلم والفلسفة منذ الميلاد إلى السياسيات؛ ذلك أن السياسيات هي تعبير عن العقل الذي ينادى بالعلائقية بين الإنسان والآخرين، تماماً كما أن الفلسفة والعلم هي التعبير عن العلائقية التي تربط الخبرة الإنسانية برابط كلي متصل. إن العقل الذي يعرف ذاته عملياً على أنه في «كل» يمكن أن يتعرف على ذاته نظرياً على أنه مندرج في نظام كامل للطبيعة. ونخلص من هذه النقطة بأن نمط العقل الذي كان موجوداً في دولة المدينة الإغريقية كان نمطاً كلياً مندرجاً في نظام عام.

أما فيما يتعلق بالنقطة الثالثة الخاصة بنمط الفهم أو التفسير التي استخلصها العقل من مثل تلك الخبرة فيقول بوزانكيث إن مثل هذا الفهم لابد وأن يرجع «إلى العقول التي تتأمل فيها»^(١) وهنا عودة إلى فكرة الكلية. ثم يرى بوزانكيث أن الفهم الأساسي، وأن الفكرة الرئيسية للفلسفة السياسية الإغريقية كما نجدها عند أفلاطون وأرسطو هي أن «العقل الإنساني لا يمكنه أن يتوصل إلى الحياة الكاملة والحقة إلا في مجتمع العقول»^(٢) بمعنى آخر إن العقل الإنساني لا يستقيم حياته إلا مع العقول الأخرى، ومن ثم يصبح للمجتمع أو الدولة الأسبقية على الفرد أو العقل، أو يصبح الإنسان هو المخلوق الذي تشكل من أجل أن يحيا في دولة أو مجتمع. وفي هذا يقول أرسطو (والنص اقتبس بوزانكيث منه) «إن الإنسان هو المخلوق الذي تشكل من أجل الحياة في دولة المدينة»^(٣).

(1) Ibid., P. 5.

(2) Ibid., P. 6.

(3) Ibid., P. 6.

وبعد ذلك يأخذ بوزانكيت في تفسير هذا الرأي فيقول إن الفكرة الأساسية هنا يمكن أن نفسرها كما يلي : كل جماعة من الأفراد في المجتمع سواء أكانوا سياسيين أو عسكريين أو عمال لهم نمط محدد من العقلية يلائم أعضاء هذه الجماعات ويناسبهم في أداء وظائفهم، ولكن المجتمع يتكون أساساً من عمل هذه الأنماط من العقول مجمعة ومتراصة بعضها ببعض الآخر ويتج عن هذا الترابط بين أنماط العقول المختلفة خير المجتمع. وهذا الترابط أو التفاعل ينتج تأثيرات؛ إذ أن كل عقل فردي لن تكون له قيمة إلا في ضوء كل العقول التي يتفاعل ويرتبط معها، كما أن كل عقل ترسم له كفاءاته وصفاته ونمطه تحت تأثير هذا التفاعل والترابط الكلي، ويتج في النهاية أن كل عقل هو مرآة للمجتمع كله أو انعطاف به من زاويته الخاصة^(١).

ألسنا هنا أقرب من جوهر الفكر الليبنزي الذي يقرر بأن كل موناد مرآة تعكس العالم من زاويتها الخاصة؟ حقاً نحن أقرب هنا إلى فكر ليبتز ونظريته في الموناد من أى فكر آخر، ولا غرابة في هذا فلربما يكون بوزانكيت قد اطلع على ليبنتز خلال طوافه الكبير بالفكر الألماني بوجه عام. والحق أنه رغم هذا التشابه الظاهري بين الفكر البوزانكيتي والليبنزي إلى أن ثمة اختلافات رئيسية بين هذين الفكرين تابعة من الموقف الميتافيزيقي الذي وقف كل منهما والاتجاه الفلسفي الذي اختطاه لنفسيهما؛ فبينما يمثل ليبنتز اتجاهاً توفيقاً يجمع فيه التجربة إلى التصوف إلى العقل جنباً إلى جنب نجد بوزانكيت يمثل القمة في المثالية المطلقة لا يميز اهتماماً للتجربة والتجريب، ولا يقيم وزناً للحواس والإدراك الحسي، كذلك منجده على خلاف ليبنتز يهاجم المذاهب الواقعية والبراجماتية؛ تلك المذاهب التي أخذ ليبنتز بهجزء منها وأدخلها في نظامه الأبستمولوجي الميتافيزيقي. علاوة على أن الموناد وهو جوهر

(1) Ibid., P. 7.

بسيط، والبساطة هنا تعنى عدم التركيب، أساس لفلسفة ليبنتز، فمنه تتكون الأشياء والله موند أعظم - ولا نجد مثل هذا التفكير فيما يتعلق بالعقل عند بوزانكيت - فلا تركيب عنده العقول فتكون الأشياء، كما أننا لا نجد نصاً صريحاً عند بوازانكيت يقرر بأن الله هو العقل الأعظم ... ولا يمكننا الآن أن نقرر أن العقل الأعظم عند بوزانكيت هو المطلق فثمة اختلافات أنطولوجية وميتافيزيقية وباستمولوجية بين العقل وبين المطلق.

ولكن لنا أن نسأل الآن السؤال التالي: وكيف يكون كل عقل مرآة للمجتمع كله أو انطباع به من زاويته الخاصة؟ هل يكون ذلك لأن الإنسان يولد وعقله صفحة بيضاء فينقش عليها كل شيء عن طريق الحواس والتجربة ومن ثم ينطبع بالمجتمع والعالم كما يقرر ذلك لوك وهيوم؟ أم يكون ذلك على هذا النحو لأن الإنسان يولد وعقله مزود فطرياً بالمعارف كما يقرر ذلك ديكارت والعقليون بوجه عام فيكون العالم منطبعاً في الذهن منذ الميلاد؟ أم أن الأمر يكون جماعاً بين هذا وذاك بالمعنى الليبنتزي فيكون العقل مزود فطرياً بالمعارف وتشير تلك المعارف الكامنة في العقل والفطرية فيه المثيرات التجريبية الخارجية فتخرجها من معارف بالقوة إلى معارف بالفعل؟ ... الواقع أن بوزانكيت لا يوافق هذه الآراء جميعاً ... إن العقل مرآة للمجتمع كله أو انطباع به لأن العقل الفردي عنده لامتني له في إطار جميع العقول ومن ثم فيوزانكيت يعالج هذه النقطة من زاوية مختلفة تماماً تتفق مع اتجاهه الميتافيزيقي العام وهي أن الحقيقة هي الكل وأن الجزء لامتني له إلا في هذا الإطار الكلي العام.

هكذا استقت الفلسفة السياسية أصولها من دولة المدينة الإغريقية، ومن خلاصة الفكر السياسي عند اليونان ومع مرور الزمن أصبحت دولة المدينة الإغريقية شيئاً تاريخياً مر وانتهى، فلقد تغيرت الفلسفة الاجتماعية السياسية لليونان، وبالتالي فلقد تغيرت النظرة إلى دولة المدينة مع تغير هذه الفلسفة. ولقد أصبح الاتجاه

المفكرين منذ هذا التاريخ العتيق إلى وقت قيام الدولة القومية الحديثة فيما يتعلق بالحياة والسلوك منصب في قالب نظرية أخلاقية مرتبطة بالدين وباللاهوت وبالتشريع. ولقد أصبح الفرد داخل هذه الدائرة الأخلاقية والدينية يطلب الحياة التي تحقق له الرضا بغض النظر عن المجتمع الإنساني. ولقد تباعد المفكرون السياسيون عن فكر أرسطو وعن دولة المدينة، وقبل البعض الآخر الفكر الأرسطي أو جوهره على الأقل، ووفق الآخرون بين أفكاره وأفكارهم إلا أنه يمكننا القول مع بوزانكيث بأنه من القرن التاسع إلى القرن الخامس عشر بدأت فكرة الدولة القومية في أوروبا الحديثة تنتشر وتزدهر وفي أواخر هذه الفترة وبمدها وعلى وجه التحديد في القرن السابع عشر تيقظ الشعور القومي عند الإنجليز وعند غيرهم، كما عاد التأمل السياسي بمعناه الدقيق مرة أخرى إلى سياسيات أرسطو بعد أن كان قد انقطع لفترة طويلة^(١).

ويعزو بوزانكيث إحياء المعنى الفلسفي الحقيقي في مصطلحات محددة للتقاليد التشريعية إلى القرن الثامن عشر ككل، وخصوصاً إلى جان جاك روسو، ذلك أن روسو قد وقف في منتصف الطريق بين هوبز ولوك من جهة، وبين كانط وهيغل من جهة أخرى. وبين لوك وروسو أسهم فيكو ومونتسكيو في الحقل السياسي بإسهامات طيبة، ويرى بوزانكيث أن الفكر الإغريقي قد أضاع الطريق أمام روسو وقاده... نحو الاتجاه الصحيح^(٢)، ويرى بوزانكيث أن الفكرة التي نعلمها جميعاً عن الإنجيلية الجديدة للعقد الاجتماعي ليست منسجمة مع هذا الذي سبق أن قلناه ويبدو أن روسو قد قدم هذه النظرية من روح العصر ومن روح الثورة الفرنسية في ذلك الوقت متطابقاً مع الحقيقة القائلة «بأن الرجل العظيم يعمل بأفكار عصره ويميد خلقها، ولكنه عندما يعيد خلقها فإنه يذهب إلى ما وراء العقل العادي»^(٣).

(1) Ibid., PP. 10 - 11.

(2) Ibid., P. 12.

(3) Ibid., P. 13.

وبفرد بوزانكيت بعد ذلك فصلاً بأكمله يعرض فيه لأفكار مل السياسية
 وهربرت سبنسر ومنتام ولكنه يعود في الفصل الذى يليه وينقد هذه الأفكار
 والنظريات واصفاً إياها بأنها نظريات الرحلة الأولى وذلك لأن هذه النظريات جميعاً
 تركز على الفردية Individualism، وتختلف على هذا النحو عن التركيب
 الإغريقى، فنظريات الرحلة الأولى يقول بوزانكيت «لم تقف فى نفس المرتبة مع
 نظريات المفكرين الإغريق تلك التى رأت الوقائع العظيمة بنقاء وكلية فى
 الرؤية»^(١) وليس لها ذلك الخط الكلى المترابط الذى رأيناه عند مفكرى اليونان ...
 إنها نظريات نظرت إلى الإنسان وهو فى حياته العادية يأكل ويسير ويسافر متكبداً
 مشاق السفر وليست نظريات تنظر فى المنطق الاجتماعى أو التاريخ الروحى أو الخط
 الكلى الذى يقف وراءه.

ويتناول بوزانكيت آراء جان جاك روسو الذى قلنا عنه أنه أسهم إسهامات طيبة
 فى الحقل السياسى، ويأخذ فى تحليل عقده الاجتماعى ويبحث آرائه، ويرى
 بوزانكيت أن كتابات روسو السياسية تتخللها الروح الكلية، فنحن نجد عنده أن
 «جوهر المجتمع الإنسانى يتكون من الذات العامة التى تتمتع بالإرادة وبالحياة التى
 تنبثق وتعارض خلال المجتمع من حيث هو كذلك أو خلال الأفراد فى المجتمع من
 حيث هم كذلك»^(٢). ويقرر بوزانكيت بعد ذلك مباشرة أن حقيقة تلك الذات
 العامة فى مجال الكل السياسى تنبدى لنا فى صورة ما يسمى بالإرادة العامة
 General Will ثم يقتطف بوزانكيت من روسو مقتطفات كثيرة تسيّر كلها فى
 نفس الاتجاه الكلى الذى ينظر إلى الإنسان الكلى على أنه المكون للدولة، ذلك
 الإنسان الذى يجمع الإرادة العامة وليست منفعة الخاصة؛ بمعنى أن الإنسان الذى
 يكون الدولة هو الإنسان الأخلاقى الذى تتغلغل فيه الإرادة العامة، وترتفع إلى

(1) Ibid., ch. iv, P. 75.

(2) Ibid., P. 87.

مستوى أعلى، وتبلغ فريدته الأصلية المرتبطة بالكل العضوى إلى حد الارتفاع إلى الوحدة الكاملة مع الكل الاجتماعى.

لقد رأى روسو أن الإنسان يولد حراً، ولكن تلك الحرية التى يولدها بها هى حرية طبيعية شأن الإنسان فيها شأن الحيوان «وبالقانون الاجتماعى يصل الإنسان إلى الحرية المتحضرة التى يكتسب منها معنى الإنسانية الحقة»^(١) ومن لم تصبح الدولة المتحضرة عند روسو «هى تجسيد للحرية الأخلاقية»^(٢).

لقد تناول بوزانكيث حتى الآن تحديد النظرية الفلسفية للدولة، وحاول أن يتلمس إرغاصات هذه النظرية فى الفكر السياسى الإغريقى القديم مركزاً على دولة المدينة مستخلصاً منها بدايات الفلسفة السياسية من ناحية نوعية الخبرة التى كانت سائدة ونوعية العقلية التى تتضمنها تلك الخبرة ثم نوع الفهم أو التفسير التى ربط فيها العقل بين تلك الخبرة وبين نمط التفكير السائد ثم انتقل مع انتقال الفكر السياسى من دولة المدينة إلى الدولة القومية فركز على فكرتين رئيسيتين هما الإرادة العامة والحرية ... وقبل أن نتناول الإرادة العامة والحرية بالتحليل، وقبل أن نعرض لخلاصة فكر بوزانكيث فى هاتين النقطتين، نود أن نقول إن الخط الكلى يسير وراء فكر بوزانكيث السياسى من البداية إلى النهاية وأن أى خط آخر غير كلى إنما يعود عنده لما يسميه بنظريات الوهلة الأولى الساذجة العابرة.

الإرادة الحقة والحرية:

يتناول بوزانكيث فى فصل بأكمله الإرادة الحقيقية عند روسو ويخلص من هذا الفصل إلى التمييز بين الإرادة العامة General will وبين إرادة المجموع The will of all، فبينما إرادة المجموع لا تعدو أن تكون مجموع الإرادات

(1) Ibid., P. 93.

(2) Ibid., P. 93.

الخاصة^(١)، والفردية كأصوات الناخبين مثلاً؛ فإننا نجد الإرادة العامة تتضمن فكرة الوحدة العضوية. إن الإرادة العامة عندما تتغلغل في فرد ما فإنها تخلصه من وحدانيته وعزلته وانفصاله، ويرتفع إلى مستوى يمكنه من الارتباط العضوي بالمجتمع. وهنا يقول بوزانكيث في الفرق بين الإرادة العامة ولادة المجموع «إن التمييز بين ذلك التجمع من الإرادات وبين الإرادة العامة التي تبغى الخير أو الاهتمام العام يركز على التناقض الأساسي بين مجرد التجمع وبين الوحدة العضوية»^(٢) ويقول بوزانكيث أن هذا أيضاً يمكن أن نجده في المنطق فهناك الحكم الجمعي والحكم العام والفرق بينهما واضح لدى المنطقيين.

ويتناول بوزانكيث بعد ذلك مفهوم الحرية ويرى أن الفلاسفة والمفكرين قد اختلف مفهومهم للحرية اختلافاً كبيراً، ولكنه أخذ بمفهوم روسو القائل بأن هناك نوعين من الحرية الأولى هي الحرية الطبيعية وهذه هي حرية الذات الأنانية التي نحيا تماماً بدوافعها الطبيعية والثانية هي الحرية المتحضرة أو الحرية الأخلاقية؛ وهذه هي حرية الذات المعنوية أو العاقلة. وذهب إلى أبعد من ذلك فقال إن الحرية هي تحقيق للذات الحقة وهي أن نحيا أفضل حياة لنا ونكون نحن والكل واحداً. ويقول بوزانكيث «إن الحالة الكاملة للحرية هي تلك التي نحقق فيها أنفسنا بأكمل ما يكون»^(٣) وجميع ذلك بقوله «إن الإرادة الحرة هي تلك التي تريد ذاتها»^(٤) ومعنى هذا أن الإرادة الحرة يجب ألا تكون طبيعية وإنما تكون مثالية ومعنوية وعاقلة.

ويرى بوزانكيث أن على الدول أن تقوم بمهمة تحرير الذات العاقلة من أغلالها وقيودها التجريبية (وبوزانكيث هنا يستخدم تلك الثنائية التي أقامها كانط بين الذات التجريبية والذات المعقولة) أو بمعنى آخر يرى أن على الدولة أن تحقق حرية الذات

(1) Ibid., ch. P. 104.

(2) Ibid., P. 105.

(3) Ibid., ch, vi, P. 136.

(4) Ibid., P. 136.

العضوية أو المعنوية وذلك للارتقاء بها ولو بالقوة عن الذات الطبيعية المنعزلة والمنفصلة والأنانية، ومن هنا تأتي فكرة القسر، وهذا القسر في رأى بوزانكيث الذى تفرضه علينا الإرادة العامة ما هو إلا المطلب الذى تفرضه ذاتنا الحققة على ذاتنا الدنيا العنيدة فتصل بها إلى الحرية الحقيقية؛ تلك الحرية التى ترتبط كما قلنا بالذات العضوية لا الطبيعية، وبالذات العاقلة لا التجريبية، وبالذات الكلية لا بالذات المنعزلة. وعن هذا القسر يقول بوزانكيث فى نهاية الفصل السادس من هذا الكتاب «وهذا التوحيد بين الدولة وبين الإرادة الحقيقية للفرد الذى يريد من حيث كونه كائناً معقولاً هو التفسير الحقيقى للقسر السياسى»^(١) بمعنى آخر القسر السياسى يمكن تفسيره هنا على أنه ذلك القسر الذى تفرضه إرادتنا الحقيقية من حيث كونها نابعة عن ذات عاقلة، وذلك لكى توحد وتربط بين الدولة وبين الإرادة الحققة فى رباط كلى موحد.

وبفرد بوزانكيث الفصل السابع بأكمله ليرينا بعض التوضيحات الخاصة بالإرادة الحقيقية أو العامة، ويقول «إننى سأساعد القراء فى هذا الفصل فى فهم تصور الدولة أو المجتمع من ناحية، وإرادة الفرد الخاصة التى توجد فى عقله من ناحية أخرى»^(٢) بمعنى آخر سيحاول بوزانكيث فى هذا الفصل أن يوضح لنا كيف تتخذ الإرادة العامة الحققة المنبثقة عن الدولة مع إرادتى الخاصة النابعة من عقلى؛ فيقول إن الحكم الذاتى لا يمكن تفسيره إلا إذا ألقت النفس ذاتها خارج الفرد؛ أى إلا إذا تجاوز الفرد الظاهر فرديته، وأصبح أكبر من ذاته المنعزلة المنفصلة؛ بمعنى آخر إلا إذا اتحدت إرادته مع الإرادة العامة الحقيقية. وهنا يقول بوزانكيث إننا سوف نرى أن معظم النظريات العظيمة والتجارب الكبيرة قامت على النظرة أو العقيدة القائلة بأن الذات العامة أو الشخص الأخلاقى فى المجتمع هو أكثر حقيقية من الفرد الواحد الظاهر. وهنا هو ما عنيناه حينما قلنا بأن إرادتى لا تكون كاملة وكلية إلا إذا

ابتعدت عن الشواغل الطبيعية وأصبحت عضوية ومعنوية وعاقلة واتحدت في النهاية بالإرادة العامة الحقيقية.

وبمضى روزانكيت في تفسيره فيقول «إن غرضنا هو أن نفسر ماذا نعنيه من قولنا بأن الإرادة تتجسد في الدولة أو في المجتمع وفي القانون والنظم، وكيف يمكن للفرد - كما نعرفه - أن يتحد بهذه الإرادة»^(١).

ويرى روزانكيت أن العقول تتحد فيما بينها كما تتحد الجماعات في المجتمع. ويرى أن هناك فرقاً بين الحشد والتنظيم من حيث نوع العقلية التي تسيطر على هذا أو ذاك، فبينما الحشد ليس إلا تجمعاً يكون التنظيم (كالجيش مثلاً) تنظيمياً تسرى فيه الإرادة العامة، بمعنى آخر إن إرادة الجميع وهي إضافات متعددة هي طابع الحشد، بينما الإرادة العامة وهي كلية هي طابع الشئ المنظم، والنتيجة التي يخلص بها روزانكيت من هذا التفسير هي:

«أن هناك ارتباطاً بين البناء المنظم للعقول وبين البناء المنظم للمجتمع، بل وأبعد من هذا فإن العقول والمجتمع هما نفس البناء أو النسيج، منظوراً إليه من وجهتي نظر مختلفتين»^(٢).

ونستج عن هذه النتيجة البرزانتكية ما يلي:

١- أن كل جماعة اجتماعية هي ظاهرة ممتدة لمجموعة من الأنساق العقلية المتفاعلة.

٢- أن كل عقل فردي هو نسق من هذه الأنساق المتفاعلة مع تلك الكلية التي تجدها في الجماعات الاجتماعية.

(1) Ibid., P. 146.

(2) Ibid., P. 158.

٣- أن الكل الاجتماعي - على الرغم من أنه متضمن في كل عقل - لا يستمد حقيقته إلا من كلية العقول الموجودة في المجتمع منظوراً إليها على أنها نسق متحد ومترابط.

وبعد هذا التحليل يعود بوزانكيث فيقرر أن حقيقة أى فرد أكبر منه وأوسع من فردية المنزلة وإن إرادته ليست كلية ولكنها تتضمن الكلى وتركز عليه^(١).

غاية الدولة وحدود فعلها: الحقوق والواجبات:

إن الغاية القصوى للمجتمع والدولة والفرد بقول بوزانكيث (هى تحقيق الحياة الأحسن)، ويجب ألا تأخذنا الحيرة عند تحديد هذه الحياة الأحسن (لأن اعتمادنا كله متصب على المنطق الأساسى للطبيعة الإنسانية من حيث هى عاقلة)^(٢) ومعنى هذا أننا يجب أن ننظر إلى هذه الحياة الأفضل أو الأحسن من زاوية عقلية ومعنوية وشعورية، وليس من زاوية طبيعية جزئية مادية؛ وذلك لأننا طبقاً للنمط البوزانكيثى لن نتمكن من الوصول إلى الكلية من خلال الجزئيات المادية أو المنافع المباشرة المشتتة والفرادى. وفى هذا يقول بوزانكيث بكل وضوح سائراً فى هذا الاتجاه؛ والآن فإنه من السهل أن نعرف أن هذه الحياة الأحسن يمكن أن تتحقق فقط خلال الشعور - وسيط كل الإشباعات - والنمط الحقيقى الوحيد للكل فى الخبرة. وعلى هذا النحو تكن الحياة الأحسن متحققة فى الشعور؛ ذلك الذى يستطيع أن يمثل هذه الحياة وأن يتذوقها وهو فى تيار الخبرة الجارف، ووسط معترك الحياة المتراطة والكلية.

ولكن أليس لنا أن نقرر هنا بأن كل شعور سواء أكان شعور هذا الإنسان أو ذاك فردى ومتصل بالأجسام؟ هنا يجيب بوزانكيث بأن الشعور الذى استقل

(1) Ibid., ch, viii, P. 165.

(2) Ibid., P. 169.

والمعزل ليس موجوداً على الحقيقة، إن الشعور لا يوجد إلا إذا كان أكبر من ذاته، أعنى إلا إذا خرج من انعزاليته وانفراديته واتحد في وحدة أخرى. إن الشعور لن يكون له حقيقته بدون هذا الارتباط بما هو كلي وعام.

ولكن ألا يتحرف هذا الشعور المعزل أو ذاك عن خط السير العام والكلي، فيجمل من راحته وطمأنينته ومنافعه أهدافه الوحيدة، ضارباً عرض الحائط بالشعور العام؟ يجيب روزانكيت هنا نعم قد يحدث هذا، وإذا فلا بد أن يكون في الدولة قوة تجبر تلك الذات الأنانية على التراجع والرجوع إلى الذات الكلية الحقيقية، ومن ثم نجد روزانكيت يقرر أنه لا بد أن يتوفر في الدولة عنصر القوة لكي تقوم بهذه المهمة، مهمة تحرير الذات الطبيعية من أدرانها المادية التفعية والارتقاء بها إلى مرتبة الذات العاقلة ذات الشكل والمضمون الكليين. يقول روزانكيت «والمجتمع كوحدة منتظمة انتظاماً صحيحاً، تمارس الضبط على أعضائها خلال القوة المطلقة، هو ما أعنيه بالدولة»^(١). ونخلص من هذا النص إلى أن عنصر القوة مطلوب للدولة لكي تمارس الضغط على المتحرفين، ولكي تحقق ضبط الأفراد ضبطاً اجتماعياً وسياسياً.

ويرى روزانكيت أن الفسرد لا يمكن أن يكون ولاء إلا لدولة واحدة يكون خاضعاً لها ولقوانينها، وهذا يقرره روزانكيت بصراحة بقوة في النص القائل بأن «كل فرد في الحياة المتحضرة يجب أن ينتمى إلى دولة واحدة، وإلى دولة واحدة قطعاً»^(٢) والسبب في هذا يقول روزانكيت هو أن السلطة لكي تكون مطلقة يجب أن تكون فردية^(٣) ومادامت هذه السلطة تجد أمامها أفعالاً مادية فيجب أن تمارس القوة لمنع الردى منها. بمعنى آخر يجب أن تتصف الدولة بالقوة للزومها في تقويم

(1) Ibid., P. 172.

(2) Ibid., P. 173.

(3) Ibid., P. 175.

السلوك، ولكي تزيد الموائق أمام تحقيق الهدف الأسمى أو الغاية النهائية وهي الوصول إلى الحياة الأحسن.

أما بخصوص فعل الدولة فإن بوزانكيث تتحدث عن هذا الفعل من زاويتين؛ الزاوية الأولى يتناول فيها فعل الدولة على أنه محاولة الوصول إلى الحقوق، والزاوية الثانية يتناول فيها فعل الدولة على أنه نوع من العقاب.

وفي الزاوية الأولى يقول بوزانكيث «إن الحق له دلالات شرعية وأخلاقية»^(١) وتلك الدلالات الشرعية والأخلاقية تدعم بالقوانين. ويرى بوزانكيث أن هناك نسقان من الحقوق؛ النسق الأول هو نسق الحقوق من وجهة نظر المجتمع كله، والنسق الثاني هو نسق الحقوق من وجهة نظر الأفراد؛ وبالنسبة للنسق الأول، فإننا نرى بوزانكيث يصفه بأنه «كل عضوى للحالات الظاهرية الضرورية للحياة العقلية»^(٢) وفي هذا النسق لا يرى الإنسان المتحضر شيئاً إلا النظام الذى يتغلغل فى صميم الحياة، ويرى شرعيته وأخلاقيته وكرامته.

وفي النسق الثانى المتعلق بنسق الحقوق من وجهة نظر الأفراد يقول بوزانكيث؛ إن هذا النسق يتعلق بالحوادث الخارجية - المدعومة بالقانون - والمتعلقة بوضع الفرد فى المجتمع.

ويرى بوزانكيث أنه من المعتاد أن يقال أن كل حق يتضمن واجباً، كما يرى أن هناك تفسير خاطئ بالنسبة للواجب وهو أنه ما يجبر عليه الفرد أو ما يفرض عليه. أما التفسير الصحيح للواجب فهو أنه الغرض أو الهدف الذى نسمى بواسطته إلى تحقيق الحياة الأحسن.

وللوصول إلى الحقوق يلزم أن تمارس الدولة القوة «والقوة العظمى يمكن أن

(1) Ibid., P. 188.

(2) Ibid., P. 189.

تمارس على الطبيعة الإنسانية بالإثابة والعقاب معاً^(١). وهنا نأتى إلى الزاوية الثانية التى يتناول فيها بوزانكيث فعل الدولة على أنه نوع من العقاب. وقبل أن نتناول العقاب، وقبل أن نتمارسه سنتناول الإثابة. وبوزانكيث يقول فى هذا الصدد إن الإثابة تلعب دوراً صغيراً، وتشارك مشاركة ضعيلة فى القوة العامة للمجتمع، وتلوع اللغات إلى مرتبة الكلية والوحدة. فلقد كانت الإثابة عند اليونان القدامى بمثابة تشجيع للروح العامة على الروح الأنانية.

أما بالنسبة إلى العقاب فيرى بوزانكيث أن تأثيره أشد. وهناك فى المذهب البوزانكيثى ثلاثة أنواع من العقاب:

١ - عقاب اصلاحي Punishment as reformatory وهو يرى أن المواطن الخطي هو كالمريض تماماً يحتاج إلى علاج وإلى إصلاح.

٢ - عقاب جزائي Punishment as retributory وهذا النوع يوقع الجزاء على كل من خرج عن قوانين المجتمع.

٣ - عقاب معوق أو مانع Punishment as deterrent وهذا النوع يمنع أو يعوق الفرد الذى أخطأ، من الوقوع فى الخطأ مرة أخرى.

والخلاصة يقول بوزانكيث هى أن القسر أو العقاب أو القوة ما هى إلا ممارسة للإرادة العامة، ومحاولة للارتفاع والإرتقاء بالذات التجريبية الطبيعية التفعية إلى الذات الكلية العامة العاقلة. إن كل فعل للدولة يقول بوزانكيث هو أساس ممارسة الإرادة، الإرادة الحقيقية، أو الإرادة العقلية التى يقول لنا عنها المنطق من حيث هى كذلك^(٢) ومن هذا نخلص إلى أن كل فعل للدولة سواء أكان متضمناً فى نسق الحقوق أو كان داخلاً ضمن نسق العقاب هو ممارسة للإرادة الحقيقية الكلية.

(1) Ibid., ch. viii, P. 201.

(2) Ibid., PP. 216 - 217.

النظم السياسية وغير السياسية:

إن ما يهمنا الآن هو أن نتتبع التفكير البوزانكيثي فيما يتعلق بالنظم السياسية وغير السياسية. وأول ما يقابلنا في هذا الصدد هو أن بوزانكيث تمثيلاً مع الخط العام لفلسفته، ولجوهر تفكيره يعتبر تلك النظم أفكاراً أخلاقية. ولنتقرب الآن عن كتب لنرى جوهر تفكير بوزانكيث في هذا الصدد.

يقول بوزانكيث: «إن العلاقة بين أى عقل وبين عقل المجتمع يمكن مقارنتها بالعلاقة بين فهمنا لموضوع واحد وبين رأينا عن طبيعة الكل»^(١) ومعنى ذلك أننا حينما نعالج العقل الإنسانى، إنما نعالجه وهو فى ارتباط بالمجتمع والدولة، ولا نعالجه منفرداً ومنعزلاً ومستقلاً.

هذا من ناحية؛ ومن ناحية أخرى فإن المبادئ التى تؤسس المجتمع واقعية وفكرية وغائية، وهذه الواقعية والفكرية والغائية تتحد كلها فيما يسمى بالنظم. ومن هذا نخلص إلى أن النظم ذات طبيعة متحدة تجمع بين الواقع والفكر والغاية. ويقول بوزانكيث بعد هذا أنه ليس من الضروري أن تتعقب بالفحص والتحليل الظواهر الخارجية للنظم كوقائع، ولكن ما يهمنا هو أن تتعقب الطبيعة السامية لهذه النظم على أنها أفكار لها غايات، أى تتعقب تلك النظم على أنها أفكار مثالية.

إن أى تنظيم قد يقوم بدون قانون أو تشريع أو قد يجرى نتيجة للإرادة العامة. ولكن ثمة أمر يجب أن نضعه فى الحسبان، وهو أنه مهما كان من هذا الأمر أو ذاك، فإن كل تنظيم إنما يؤسس لكى يحقق غرضاً أو غاية عامة معينة، ومادام يحقق غرضاً أو غاية معينة، فإنه يشير إذن إلى شئ كلى لا إلى شئ فردى، ذلك لأنه «يتضمن غرضاً أو شعوراً لأكثر من عقل واحد»^(٢). بمعنى آخر إن العقل المتضمن هنا ليس عقلاً فردياً وإنما عقل اجتماعى.

(1) Ibid., P. 275.

(2) Ibid., P. 277.

وبعضى بوزانكيوت فى تحليله فيرى أن العائلة نظام أخلاقى وأن الملكية تنظيم خلقى، وهما نابعان عن العقل. كما يفسر الجيرة بأنها عنصر عقلى أيضاً وعبارة عن تنظيم أخلاقى. كما أن الطبقة هى الأخرى عنصر من عناصر العقل، ويتناول فى هذا الصدد الطبقة الصغيرة ويشير إلى مضمونها الأخلاقية.

ويرى أن الدولة القومية «هى التنظيم العريض الذى يحتوى على خيرة عامة لازمة للحياة العامة. وهذا ما يجعلنا نعرفها على أنها ذات قوة مطلقة أعلى من قوة الأفراد»^(١).

ولما كانت الدولة القومية تنظيماً؛ فيلزم أنه لا يوجد للفرد الواحد إلا دولة واحدة. والدولة القومية ذات طبيعة أخلاقية؛ لأنها بقواها المختلفة، وإرادتها العامة، تجبر الذات الأنانية على الإرتفاع والسمو حتى تصل بها إلى الذات الكلية العامة.

يقول بوزانكيوت «والدولة القومية كفكرة أخلاقية هى عقيدة أو هدف بل ويمكن القول بأنها إرسالية»^(٢) تقوم بالتبشير وتنادى باتباع الهدى.

وبعد أن تناول بوزانكيوت الأسرة والملكية والجيرة والطبقة والدولة القومية، يرى فيها جميعاً أنها نظم أخلاقية وفكرية تجده لا يتوقف عند الدولة القومية، وإنما يتخطاها إلى الإنسانية بوجه عام. وما لاشك فيه أن الإنسانية وهى «عالم الكائنات العاقلة التى تعمر وجه البسيطة، والمدركة على أنها وحدة»^(٣) لابد أن يكون لها شأنها فى فلسفة كفلسفة بوزانكيوت. ولذلك فهو يقرر أن الفلسفة الكاملة لا يمكن أن تقف عند الدولة دون أن تمتدناها إلى الإنسانية، وهى الفكرة العامة جداً. ويرى بوزانكيوت أن فكرة الإنسانية يجب أن تظهر لكى تسيطر على الدولة ولكى ترتفع

(1) Ibid., P. 298.

(2) Ibid., P. 298.

(3) Ibid., P. 305.

عليها، ولكي تجمع الأغراض والإمكانية المتعلقة بالحياة الإنسانية «ففكرة الإنسانية فكرة كلية وعامة»^(١).

وفي رأي هوزانكيت أن فكرة الإنسانية ليست مترادفة مع النوع الإنساني، كما أنها لا تتساوى مع النوع الإنساني من حيث هو مجتمع، إن فكرة الإنسانية هنا ليست جمعاً لأفراد أو لأعداد من الجنس البشري، وإنما هي أكثر كمالاً وكلية من هذا. وفي هذا يقول هوزانكيت «إن فكرتنا عن الإنسان لم تتكون عن طريق الإحصاء الساذج، ولكن تكونت عن طريق قانون يفسر الوقائع الأدنى كمالاً وترابطاً بواسطة وقائع أكثر كمالاً وترابطاً»^(٢). وينتهي أن فكرة الإنسانية ليست مترادفة مع فكرة النوع الإنساني الذي يكون مجتمعاً ما. إذ أن فكرة الإنسانية أعم وأشمل وأكثر ارتباطاً وعقلية من هذا المجتمع أو ذاك.

لقد وصلنا الآن مع هوزانكيت إلى تحليله للنظم مبتدئين بالعائلة ثم الطبقة ثم الدولة ثم النوع الإنساني ثم الإنسانية على أنها أفكار متوالية تتتالي على هذا النحو طبقاً لدرجة نضجها وكمالها وكليتها، فالطبقة أكمل من العائلة والدولة أعم من الطبقة، والنوع الإنساني أشمل من الدولة، إذ النوع الإنساني أعظم من الدولة، وفكرة الإنسانية أكثر كمالاً وترابطاً من فكرة النوع الإنساني. ولقد رأينا هوزانكيت يتناول هذه الأفكار جميعها من وجهة نظر مثالية فكرية خالصة. والمهم الآن هو إلى أين نصل في هذه المتوالية؟ وما هي نهاية المطاف لهذه الرحلة الفكرية المثالية المبتدئة من الفرد أساساً والمتدرجة إلى العائلة وإلى غيرها من النظم المتفاوتة؟ هنا يجيب هوزانكيت، إن نهاية المطاف ليست هي الدولة أو النوع الإنساني أو حتى فكرة الإنسانية، إن العقل الإنساني يستمر في التحرك لكي يزيج التناقض ولكي يشكل

(1) Ibid., P. 305.

(2) Ibid., P. 306.

عالمه وذاته في وحدة أعلى، وتظل الروح أو النفس تتنقل على هذا النحو وتتفتح على المجتمع بالفن والدين والفلسفة التي يرى بوزانكيث «أنها دم المجتمع»^(١).

ألسنا هنا أمام تفكير هييجلي خالص؟ ألسنا هنا أمام مبدأ التناقض أساس الديالكتيك الهيجلي، يجب أن نقرر بصراحة أن هذا الذي أورده بوزانكيث عن مبدأ التناقض وعن تحرك العقل الإنساني، وعن تفتح الروح على المجتمع بالفن والدين والفلسفة، هي أفكار هييجلية من الطراز الأول بل هي أساس وقلب الديالكتيك الهيجلي.

وقبل أن نتنقل من هذه النقطة، نود أن نشير هنا إلى فكرة هامة وهي أن بوزانكيث ينتقل عنده العقل من الأسرة إلى الطبقة إلى الدولة القومية ... وهكذا باحثاً عن الكمال والتمام والكلية، منحياً عن طريقة التناقض الذي يكون بينها هادفاً إلى الوصول إلى أقصى درجات الكمال والكلية، هذا العقل هو الأساس وهو الأصل. إن العقل هو الأساس وهو الأصل وحركته الداخلية الفكرية هي التي ينتج عنها كل هذه الفروع. إن بحث العقل عن وحدة أعلى جعلته ينتقل - في حركة داخلية فكرية أصلية - من ذاته كلمات عامة إلى ما هو أشمل وأعم وأكمل، ولكنه هو الأساس. ولذلك فنحن نجد بوزانكيث، وفي نهاية كتابه هذا، وبالتطبيقات على المجال السياسي وحده يقول «إن حكم الذات هو أساس الحكم السياسي»^(٢).

نحن هنا أيضاً أمام الديالكتيك الهيجلي. أمام حركة العقل الداخلية التي ينتقل فيها من فكرة إلى أخرى حتى يصل إلى الكمال ... إلى المطلق ... إلى التمام.

والواقع أن بوزانكيث تأثر في فلسفته السياسية بهيجل وروسو على وجه خاص.

(1) Ibid., P. 310.

(2) Ibid., P. 311.

ويرى يوزانكيت تأكيداً لهذا الرأي الأخير أن تأثير فلسفة جان جاك روسو السياسية على المفكرين الألمان بصفة خاصة كان كبيراً وعظيماً، بل يرى أكثر من ذلك أنه ما من فيلسوف فرنسي كان له من التأثير خارج بلاده مثلما كان لروسو ... يقول يوزانكيت «لقد كان لروسو من القوة في ألمانيا ما لم يحصل عليه أي كاتب فرنسي خارج بلاده»^(١). وبأخذ يوزانكيت في الفصل التاسع من هذا الكتاب في بيان تأثير روسو على الفكر الألماني خصوصاً عند كانت وفشته وهيغل مستعينا بالنصوص التي تشير إلى هذا التأثير، مبيناً الوشائج التي تربط بين الفكر الألماني وفكر روسو، معدداً للروابط المختلفة بين هذين النوعين من الفكر، عارضاً لأوجه التأثير والتأثر بينهما، شارحاً كيف أن الفكر الألماني ملين لفكر روسو.

وبلاحظ بوجه عام أن تأثير كتابات هيغل قد سادت الفصل التاسع كله والفصل الذي يليه بوجه خاص، كما سادت الروح الهيجلية صفحات كثيرة من هذا الكتاب؛ ولعل هذا يرجع إلى تأثير فلسفة هيغل على الفكر اليوزانكيتي. إن يوزانكيت يعرض لكتاب هيغل عن فلسفة الحق *Philosophy of right* بصورة مسهبة وعريضة، ويتفق معه في معظم نقاط فلسفته بل وفي جوهر فلسفته وفي صميمها، كما يعرض لفلسفة الروح عند هيغل بالإضافة إلى عرضه لكثير من الآراء الهيجلية مبيناً أوجه الاتفاق والتعارض فيها مع فكر توماس هل جرين. ولقد تلخصنا فيما سبق، وأثناء عرض فلسفة يوزانكيت السياسية، آثار كل من روسو وهيغل في تلك الفلسفة. ولما كان هيغل متأثراً بروسو على حد قول يوزانكيت فإن دين يوزانكيت لروسو يكون كبيراً.

* * *

(1) Ibid., ch. ix, P. 219.

هذا هو جوهر نظرية بوزانكيث في السياسة. ولكن وبعد الطبعة الأولى من كتاب بوزانكيث عن «النظرية الفلسفية للدولة» أثار الكثيرون أوجه نقد كثيرة لخصها بوزانكيث في ثلاثة أوجه رئيسية ورد عليها في مقدمة الطبعة الثانية من هذا الكتاب، وهي:

أولاً: إن النظرية الفلسفية للدولة كما قدمها بوزانكيث ضيقة وجامدة وغير مرنة، ضيقة لأنها وإن طبقت بسهولة على دولة المدينة، وعلى الدولة القومية ببعض الجهد، فإنه لا يمكن تطبيقها على مختلف الدرجات من المجتمعات التي ظهرت في الحياة الحديثة سواء أكانت امبراطوريات أو حكومات فيدرالية أو حكومات ذات نظام برلماني. وغير مرنة لأنها تذهب إلى أن الوصف الديمقراطي لحكم الذات لا يتم إلا عن طريق ممارسة القوة بواسطة الزمرة المعنية أو بواسطة الأفراد المنتخبين، ولكن ثبت أن الأعضاء المنتخبين ليسوا في كل الحالات أفضل الأنواع التي تعبر عن الإرادة العامة^(١).

ويرد بوزانكيث على هذا النقد فيقول إن نظريته غير ضيقة بل على العكس فهي واسعة كل الاتساع. إن الإرادة العامة لا تتوقف على دولة المدينة أو الدولة القومية وإنما يمكن أن تمتد إلى أشمل وأعم من هذا. ولقد رأينا بوزانكيث بالفعل لا يتوقف عند النوع الإنساني أو حتى عند فكرة الإنسانية بل يجعل العقل يتقل من هذه إلى تلك إلى أن يتوصل إلى أعم وأشمل فكرة وهي المطلق. أما بخصوص أن نظرية بوزانكيث غير مرنة لأن الأعضاء المنتخبين أو المعيّنين ليسوا أفضل من يعبرون عن الإرادة العامة، فإننا نجد بوزانكيث يرد على هذه النقطة بقوله إن كل التنظيم للتشابهة الموجودة في المجتمع هي معيار الإرادة العامة وليست أصوات الحشد أو الأفراد الذين لا يكون تجمعهم أكثر من تعداد فرد إلى آخر.

(1) Ibid., Introduction to second edition, p. xxvii.

ثانياً: إن نظرية بوزانكييت سلبية تقوم على مبدأ إزالة العوائق أو إعاقة الموانع Principle of the hindrance of hindrances بمعنى أن الدولة عند بوزانكييت في سبيل تحقيقها للارادة العامة، وفي سبيل تحقيق هدفها النهائي وهو الحياة الأحسن، تعمل على إزالة المعوقات التي تقف أمام هذا التحقيق وذلك الهدف. ويرد بوزانكييت على هذا النقد فيقول «إن كل سلب يتضمن بالطبع جانباً إيجابياً»^(١)، وأن الفصل بين السلب والإيجاب لا معنى له. إثنى حينما أمتنعك عن إتيان شيء إنما أوجهك لسلوك إيجابى مضاد لما أمتنعك عنه في نفس الوقت.

ثالثاً: إن نظرية بوزانكييت في الدولة عقلية إلى حد بعيد. والرد على هذا النقد يديهى، قلنا جزءاً منه في بداية حديثنا عن فلسفة بوزانكييت السياسية، ونقول الآن مع بوزانكييت أن الخيرات والأغراض والاتجاهات لن تكون دائمة وحقيقية إلا إذا كانت مثالية وفكرية، وإلا إذا تغلغلت الروح في ثنائياها. يقول بوزانكييت «إن الخير الروحى هو وحده الحقيقى والدائم، أما الأغراض والأهداف الأرضية والمادية فهي وهمية وخطرة وأساس كل نزاع»^(٢).

ومن هنا يخلص بوزانكييت بعد رده على أوجه النقد هذه إلى أن نظريته كما وضعها في العليمة الأولى من كتابه عن النظرية الفلسفية للدولة، صحيحة.

(1) Ibid., P. xxxvi.

(2) Ibid., P. xiv.

ثالثاً

فلسفة بوزانكيث الأخلاقية

* * *

ثالثاً

فلسفة بوزانكيت الأخلاقية

لقد جرى العرف الفلسفى فى المجال الأخلاقى على أن يحدد صيغاً معينة أو أوامر أخلاقية يروم بها توجيه السلوك توجيهها أخلاقياً. ولذلك إنحدرت إلينا الكثير من الصيغ والوصايا والمصطلحات والأفكار التى تتجه هذا الاتجاه. ترى هل يتخذ بوزانكيت هذا الطريق أعنى هل يضع لنا شروطاً وصيغاً توجه سلوكنا فى ميدان الأخلاق؟ وهل يرى فى الأخلاق فلسفة تبدأ بأوامر أخلاقية يجب أن يتبعها الإنسان لكي يكون أخلاقياً؟ وهل يحدد وصايا سواء أكانت عشرة أو أقل أو أكثر يوصينا بالاسترشاد بها واتباعها؟ أم أن الأمر لا يعدو أن يكون هذا أو ذاك؟ هذا هو ما ستبينه بعد دراستنا للأخلاق عند بوزانكيت.

يرى بوزانكيت أن هناك ثلاثة مواقف يقفها بعض الناس عند النظر فى الحياة وفى السلوك الأخلاقى وفى تقديمهم للخير وهى:

أولاً: موقف الرضا Complicity: ويذهب هذا الموقف إلى «أن كل شئ على ما يرام، سواء فى عالمنا هذا أو فى العوالم الأخرى»^(١) ومن ثم فإن هذا الموقف يرفض أن يقول أن هناك شراً فكل شئ خير كما أنه يؤيد الاتجاه القائل بأن الكمال موجود فى كل الأشياء، وأن الخيرية سائدة، والقيم منتشرة. وباختصار هو موقف تفاؤلى ساذج.

ثانياً: موقف الرجاء أو التوقع Expectancy: وهو موقف يرى الشر واللاكمال فى سلسلة الحوادث التى تقع أمامنا، ولكن يؤمن بجنة أرضية أو سماوية ينتهى فيها الشر، وتتلشى فيها كل الآلام السابقة وتنقضى بالتعويض أو بالمكافأة أو بالإثابة Compensation.

(1) Bosanquet; B.: Some suggestions in ethics, ch. vii, P. 172.

ثالثاً: موقف اليأس أو القنوط Despair: وهو موقف يؤمن بمستوى معين من الخيرية والكمال، ولكنه ينكر إمكانية الوصول إلى هذا الخير أو ذلك الكمال سواء في عالمنا أو في العوالم الأخرى فهو موقف يأس نحالي من كل أمل في الوصول إلى الكمال أو الخير.

ويرى روزانكيت بعد عرضه للمواقف الثلاثة السابقة أن «أولئك الذين يثبتون أياً من المواقف الثلاثة الآتية ... قد ضلوا الطريق»^(١)، فليست لديهم البصيرة التي تمكنهم من رؤية الحقيقة، كما أنها بجملتها مواقف زائفة ساذجة «لأنصيب لها من الصحة؛ فموقف الرضا هو بلاشك موقف ساذج زائف في قبوله كل شيء على أنه خير، وفي رضائه عن الحوادث والظواهر رضاء مطلقاً، وفي اقتناعه الكامل بالخيرية والكمال في كل الأشياء. وموقف الرجاء أو التوقع هو موقف زائف أيضاً خصوصاً حينما يقرر بأن الكمال لا يوجد إلا نتيجة لعملية تاريخية، وأنه سيأتي حتماً سواء في عالمنا هذا أو في عالم آخر نتيجة لهذه العملية التطورية نحو الكمال. أما الموقف الثالث والأخير أي موقف اليأس والقنوط فهو لا يقل عن الموقفين السابقين ساذجة وزيفاً خصوصاً في عدم اعترافه بإمكانية التوصل إلى الخير أو الكمال سواء بعملية تاريخية أو بالعقيدة أو بأي وسيلة أخرى، كما أن هذا الموقف يشير إلى أن الإنسان سيظل مبتعداً عن القيم مهما حاول ومهما ناضل وبندهى أن اليأس يقضى على أمن الإنسان وسعادته.

إن روزانكيت هنا ينكر هذه المواقف الثلاثة ويهدمها هدماً. ولنا أن نسأله الآن: وما السبيل؟ يجيب روزانكيت بأن المبدأ الذي اقترحه والذي يستحق أن نعرفه جميعاً هو «أن على الإنسان أن يعرف أنه يموت دائماً، أي أنه يفقد باستمرار أجزاء من ذاته، ومن ممتلكاته؛ ومع ذلك فهو ينمو دائماً، أي أنه يحقق أمراً أو يستحوذ على شيء لم يكن حاصلاً عليه، وهذا ينشئ من طبيعته التي لا يستطيع التحلل من

(1) Ibid., PP. 173 - 174.

الالتزام بها. وإذا فهم الإنسان هذا، ولم يكن قلبه مع الأشياء المتغيرة والزائلة، وإنما مع شيء كامل ثابت يبقى خلال فقدانه المستمر لأجزاء من ذاته وفيما تملك ... إذا قبل هذا بالفرصة والدافع الدينى ... فإنه سيشرع وسيترك معنى الحياة^(١). ومعنى هذا أن على الإنسان أن يعلم جيداً أنه لا يوجد خير بدون أن يفقد شيئاً ما، وألا يتوقع أن يرى الكمال فى عالمه المتناهى هذا مع تسليمه - بالرغم من هذا - بالكمال الحقيقى. فالحياة كسب وخسارة، خير وشر، كمال وعدم كمال، ويجب أن نقبل الحياة على هذا النحو. وكلما كان سلوكنا فى هذا العالم الممتلئ بالمقابلات مقادراً بالإرادة الخيرة المشبعة بالقيم؛ كلما كان خيراً.

ولكن ما هى القيم، وما هو هذا الخير؟ يجيب بوزانكيت بأن القيمة أو الخير ليسا معطيتين من معطيات الإدراك الحسى؛ إنهما كما يقول بوزانكيت «مقولتان .. تتحقق فيهما الأشياء بدرجة أكبر أو أقل، ولكنهما ليسا شيئاً من هذه الأشياء»^(٢) ومن ثم ظهر القول القائل بأن القيمة غير محدودة وأن الخير غير محدد أيضاً. ومعنى هذا القول هو أننا لا نرى القيمة كاملة فى أى مكان أو زمان، كما أننا لا نرى الخير كاملاً فى أى اتجاه أو فى أية أنحاء؛ إنهما مقولتان للناظرين بتماهما وكمالهما فى أى شيء من الأشياء.

ومثل هذه الأفكار عن الإرادة الخيرة، وعن أننا لا نجد الخير كاملاً فى أى اتجاه أو فى أية أنحاء وعن أن القيمة مقولة وكذلك الخير - مثل هذه الأفكار - كانتية بالدرجة الأولى. وعجباً أن يتأثر بوزانكيت بكانت فى فلسفته الأخلاقية مع أننا سوف نرى - خلال عرضنا لفلسفة بوزانكيت الأخلاقية - أن بوزانكيت لا يوافق على أى صيغ أو أوامر أخلاقية تقودنا وتوجه سلوكنا فى الميدان الأخلاقى، الأمر الذى نجده بوضوح فى كتاب كانت عن نقد العقل العملى الخالص.

(1) Ibid., ch, vii, P. 178.

(2) Ibid., ch, III, P. 50.

ونحن حينما نثبت شيئاً على أنه خير وله قيمة وحينما نتفوه بحكم قيمي مثل «بعض الأشياء تكون خيرة» فإننا هنا نجعل من القيمة والخير صفتين أو كيفيتين لموضوع أو لعدة موضوعات. وإذا لم نفعل هذا أى إذا لم نربط الخير والقيمة بالأشياء فإننا «نفصل بذلك القيمة عن الواقع»^(١) كما يقول روزانكيت. وبذلك تكون القيمة صفة أو كيفية كما يكون الخير صفة أو كيفية لموضوعات غيرها من الخارج أو نصف بها الواقع أو كما يقول روزانكيت تصبح القيمة والخير «صفتين للموضوعات»^(٢).

ويرى روزانكيت أن الخير يرتبط بإرادة الخير، تلك الإرادة التى تميز الأرواح المتناهية أى الإنسان فيقول «لا يمكن أن نتصور شيئاً على أنه خير داخل أو خارج العالم بدون إرادة الخير»^(٣) بمعنى أن الخير أو القيمة لا توجد بذاتها وإنما هى تتصل بالإنسان وإرادته. ومن ثم فالخير والقيمة يتصلان بالإرادة الخيرة المنبثقة عن الإنسان.

ولما كانت القيم متصلة بالموضوعات من جهة، وإرادة الإنسان من جهة أخرى، فإن النتيجة هى أن «العالم الراقى هو عالم قيم»^(٤) وأن القيم مرتبطة فيما بينها. وهذا يؤكد اتجاه روزانكيت إلى الوحدة والكلية والترابط، ذلك الاتجاه الذى ستوضحه العناصر التالية التى سنتناولها هنا ونحن بصدد دراسة الأخلاق عند روزانكيت. ويمكن بلورة أخلاق روزانكيت فى العناصر الآتية: الحياة لأجل الآخرين، والخير الاجتماعى، والقباء والشر والمقاب. والضمير، كما متعرض لدراسة نقدية تحليلية للأخلاق عنده.

(1) Ibid., P. 53.

(2) Ibid., ch. III, P. 58.

(3) Ibid., P. 59.

(4) Ibid., ch. III, P. 65.

الحياة لأجل الآخرين:

«حينما نقول إن إنساناً أو إنسانة ما يحيا أو تحيا كلية لأجل الآخرين؛ فإننا نعني بهذا القول مدحا غير محددة»^(١) أى نعني به سموا أو علوا فى الإشارة -Unselfishness والإشارة إلى شخصية تكرر نفسها كلية للخدمة العامة. ونحن هنا لا نجد أية صعوبة عملية فى فهم هذه العبارة على الرغم من أنها غير محددة، وعدم تحديدنا هنا يثير بعض الأسئلة مثل: ما معنى أن تحيا لأجل الآخرين؟ وما هى تلك الأشياء التى يمكن أن يقدمها الفرد إلى الآخرين؟ وهل يعلم الفرد ماذا يجب عليه أن يفعله بإزاء الآخرين؟ وهل درس اهتماماتهم أو رفاهيتهم؟ وهل هو مهتم باخلاص وبإيثار بهم وبيعتهم؟ ثم قد يسأل الإنسان نفسه فوق كل هذه الأسئلة الأخيرة سؤالاً أكثر تعقيداً منها وهو: ما الذى امتلكه أنا لكى أقدمه إلى الآخرين؟

وهذا كله يجعلنا ننظر إلى العبارة «الحياة لأجل الآخرين» نظرة أكثر دقة وانفتاحاً من النظرة العادية المفضضة الساذجة التى ينظر بها الإنسان العادى. وإذا نظرنا إليها هذه النظرة الدقيقة فإنه سيتضح لنا على التو أن هذه العبارة يجب أن تخرج عند عدم التحديد هذا لكى تصبح محددة. وهنا يقول روزانكيت: «... أنه لمن الواضح أن الحياة لأجل الآخرين يجب أن تتضمن قيماً محددة ووضعية نكد فى الوصول إليها أو إيجادها»^(٢).

ويرى روزانكيت أن الحياة لأجل الآخرين ليست متساوية مع الإشارة أو التضحية بالذات؛ فمن جهة أولى يلعب روزانكيت إلى أننا لانتلاحظ جانب البذل أو الإيثار وحده كما لانتلاحظ جانب الأخذ أو الأثرة وحده أيضاً، وإنما نحن نلاحظهما دائماً معاً. يقول روزانكيت «وفى الواقع فإننا نعطي فى كل فعل نفعله

(1) Ibid., ch, 1, P. 1.

(2) Ibid., P. 4.

شيئاً ونحصل على شيء^(١) وعلى ذلك فالإشارة وإن كانت خبيراً فإنها لا تعنى تماماً ولا تقابل عبارة «الحياة لأجل الآخرين» إذ لا إشار بدون أثر ولا عطاء بدون أخذ. ومن جهة ثانية يذهب يوزانكيث إلى أن التضحية بالذات ذات معنى أعمق من الحياة لأجل الآخرين فيقول «إن قانون التضحية ليس له علاقة خاصة بالأفعال المتصلة بالأشخاص الآخرين، إنه يشير إلى شيء أعمق وأوسع من الحياة لأجل الآخرين»^(٢) كما يقرر يوزانكيث أنه في بعض الأحوال تتساوى التضحية بالذات مع التضحية بالآخرين فيقول إن قانون التضحية «يعتمد على مبدأ قد يتضمن التضحية بالآخرين بنفس القوة التي يتضمن بها على التضحية بالذات»^(٣). ويخلص يوزانكيث من هذا إلى أن الحياة لأجل الآخرين ليست هي بالضبط الإشارة أو التضحية بالذات.

وإذا عدنا الآن إلى قول يوزانكيث الذي يقرر فيه أن الحياة لأجل الآخرين تتضمن قيمة محددة ووضعية، فإن أول معنى يمكن أن نستخلصه من هذا القول هو أن هذه القيم غير شخصية. وهذا أمر واضح فيما يتعلق بقيم الحق والجمال، فكل من الحق والجمال قيمة موضوعية لا تتأثر بأهواء الأشخاص واتجاهاتهم، ولا بالعلاقات المتباينة التي تقوم بينهم. ولكن يقول يوزانكيث أن هناك صعوبة تتعلق بشعور الحب والحياة والعدالة، فهذه كلها تنبثق عن العلاقات التي تقوم بين الأشخاص، أي على الوجود الشخصي، كما أنه يمكننا القول بأن كل القيم لها جانب مرتبط بالأشخاص وأن «القيم المنفصلة تماماً عن الأشخاص ليست بذات معنى»^(٤) ولكن هذه الصعوبة تنهار من أساسها إذا ما علمنا أن الحب كقيمة أو العدالة كقيمة موجودة وجوداً وضعياً سواء أمارسها الأشخاص أم لم يمارسوها،

(1) Ibid., ch. 1, P. 4.

(2) Ibid., P. 7.

(3) Ibid., P. 9.

(4) Ibid., P. 11.

فنحن نقاد بواسطة العدالة مثلاً كقيمة ولانتقاد بواسطة الشخص الذى يمارس العدالة معى أو مع غيرى من الأشخاص، وبذلك ينتج أن القيم وإن كان لها ذلك الجانب المتصل بالأشخاص الذين يمارسونها، إلا أنها فى حقيقة الأمر تكون موضوعية وغير شخصية. ويلعب بوزانكيث إلى أن هذه القيم هى التى يضحى الأفراد بأنفسهم من أجلها؛ فإذا ضحى فرد بنفسه من أجل الآخرين فإنه إنما يفعل هذا تحقيقاً لقيمة معينة. فقد يضحى بنفسه لإنقاذ الآخرين من الغرق مثلاً، وهو هنا يروم تحقيق قيمة معينة هى قيمة الحياة، وقد يضحى بمصالحه من أجل مصالح الآخرين تحقيقاً لقيمة العدالة أو قيمة الحب وهكذا. والحياة لأجل الآخرين تركز على أساس عريض وهو «أنا لسنا شيئاً إلا إذا عرفنا على الاتحادنا بشئ أكبر»^(١) فالاتحادنا بشئ أكبر أو ارتباطنا بكل هو «أساس الأخلاق والدين»^(٢) وإذا عرفنا هذا، أى إذا علمنا أننا لانعنى شيئاً إلا فى الكل الذى يحتويه، وإذا علمنا بأن حياتنا لاعمى لها إلا فى ارتباطها بحياة أكبر. وإذا علمنا بأن هذا الكل الذى يحوى ويحوى غيرى هو الحقيقة القصوى - إذا علمنا كل هذا - أدركنا بأى معنى تكون الحياة لأجل الآخرين. ونحن نجد أنفسنا هنا مرة ثانية أمام فكرة الكلية كركيزة للأخلاق.

ولكن بوزانكيث يرى أنه ليس بكاف أن نقول أن على الإنسان أن يحيا لأجل الآخرين، إذ أنه من الضروري أن نشير بوضوح إلى نوع الأفعال التى عليه أن يفعلها للآخرين ولنفسه إذا أراد، أن يحيا حقيقة لأجل الآخرين وهى أن يكون كلياً فى أفعاله، غير مكثف بفرديته المنعزلة، مدركاً أن أفعاله لن تكتسب حقيقتها وجدانها إلا إذا ارتبطت بأفعال أكبر واتدمجت بنى كل أعظم. ومن ثم فعليه أن يضع نصب عينيه الوحدة الاجتماعية والقيم العظمى.

(1) Ibid., P. 23.

(2) Ibid., ch, 2, P. 23.

ويرى بوزانكيث أن الحياة لأجل الآخرين تتطلب إيماناً بحياة أخرى ذات قيم أسمى وأعمق من قيمنا الأرضية؛ فيها نكمل أعمالنا ونتممها، ونشعر بالهدف الأسمى من الحياة. وهذا يجعلنا ننظر إلى الحياة وإلى العالم نظرة كلية شاملة مستمرة لا تنتهي بالموت ولا تباد بالفناء من الحياة الأرضية. ونحن نجد أنفسنا هنا مرة ثالثة أمام فكرة الكلية والشمول.

الخير الاجتماعي:

إن القول بأن إنساناً ما قد كرس نفسه للخير الاجتماعي ليس مرادفاً تماماً للقول بأن هذا الإنسان يحيا لأجل الآخرين. ولقد عرفنا معنى أن يحيا الإنسان لأجل الآخرين، أما الخير الاجتماعي فيشير إلى أن رفاهية الفرد مستمدة من رفاهية المجتمع أو أن رفاهية مجتمعه تتضمن رفاهيته^(١). يقول بوزانكيث «إن الهدف هو رفاهيتي أنا، أو فرصتي في الرفاهية مشبع بالترتيبات الضرورية لرفاهية، وفرصة الرفاهية، لكل فرد آخر؛ أي لكل فرد يهمني وأعرفه في الجماعة»^(٢). وبعبارة أخرى يقول بوزانكيث إن الخير الذي يتعبه هنا هو رفاهية جميع الأفراد الذين يؤلفون مجموعتي، متضمناً رفاهيتي الخاصة»^(٣).

ومن ثم تصبح العدالة هنا هي القانون الذي يؤكد أنه لا بد من التوزيع العادل على المجموعات المتشابهة، فإذا كان هناك مجموعة من الناس لها نفس المطالب فإنهم يرتبطون بمجموعات متشابهة، ويجب عليك أن تعالجهم جميعاً معاملة واحدة اللهم إلا إذا كان هناك حجة تجعلك تعالج بعض هذه المجموعات معاملة مختلفة. وأنت إذا عالجت أياً منهم علاجاً مختلفاً فإن الباقي سيسأل: لماذا؟ وهذه القوة التي تجعلك تسأل لماذا؟ هي أساس ما نسميه بالمساواة والعدالة بين الناس. فإن

(1) Ibid., ch, II, P. 25.

(2) Ibid., ch, II, P. 28.

(3) Ibid., ch, II, P. 33.

هذا السؤال لماذا؟ يتضمن محاولة التراضي، وذلك عن طريق معرفة سبب معاملته ومعاملة غيره بطريقتين مختلفتين. إن كل إنسان يعرف أن الناس المختلفين يحتاجون إلى أشياء مختلفة، ولكنه يعتقد بأنه لن يكون عادلاً إلا إذا برهن على سبب هذا الاختلاف، وهذا كله يركز على قاعدة تقول «إن مطالب الأشخاص كلها متساوية، وذلك بسبب طبيعتهم الأولية كوحدات إنسانية، وإذا كان على هذه المطالب أن تختلف فيجب أن تكون هناك حجة تبين سبب اختلافها»^(١).

ويعتقد روزانكيت بأن القيم العليا مثل الخير الأعظم والحق والجمال بالإضافة إلى الدين تؤدي إلى رفاهية المجتمع المتمدين، وبالتالي إلى رفاهية كل الأفراد «وإن هذه القيم العليا كلية Universal»^(٢).

وكلما أدت القيم العليا إلى رفاهية كل أفراد المجموعة التي تنضم إليها، وكل أفراد المجموعة التي تنضم أنت إليها، كلما كانت بمثابة وسائل توصلنا إلى رفاهية المجتمع ومن ثم فإن الخير الأخلاقي إنما يتألف من الاهتمام برفاهية كل الأفراد^(٣) وهذا هو الطريق الأول في بناء الخير الاجتماعي.

أما الطريق الثاني في فهم الخير الاجتماعي فيتجه اتجاها عكسياً، فإذا كان الخير الاجتماعي بالمعنى الأول يتألف من الاهتمام برفاهية كل الأفراد ومن ثم رفاهيتي، فإن للمعنى الثاني يبدأ من رفاهية الفرد من حيث هو تحقيق لقيمة أو قيم معينة ثم يتجه إلى رفاهية كل الأفراد. فالخير لا يكون خيراً إلا بالنسبة إلى الفرد أولاً وفكل خير هو خير فرد ما، وإذا كان هناك خير فإنما يكون ذلك هو خيري^(٤) ومن ثم فإذا كان المعنى الأول للخير الاجتماعي يركز على كلمة اجتماعي أولاً ثم يضع كلمة الخير على أنها تالية ومشتقة، فإن المعنى الثاني للخير

(1) Ibid., P. 27.

(2) Ibid., P. 32.

(3) Ibid., P. 34.

(4) Ibid., P. 38.

الاجتماعى يضع كلمة الخير أولاً، بينما يضع اجتماعى كصفة ثابتة ولاحقة للخير.

ويعتقد بوزانكيت بأن المعنى الثانى هو معنى بديهى، إذ أنه من العسير أن نعتبر القيم على أنها مجرد وسائل تؤدي إلى رفاهية الجماعات أو المجموعات، ومن ثم إلى رفاهية الأفراد، بينما من السهولة بمكان أن نوجه اهتماماتنا إلى رعاية الفرد بالآخرين ورؤية كيفية تطور هذه العناية واستخلاص الخير منها، بمعنى أن نوجه اهتماماتنا إلى رؤية فيما لم نتبع هذا الخير فى المجال الاجتماعى الكبير.

كيف يعلم الإنسان ماذا يفعل ؟

لقد قلنا فى بداية تعرضنا للأخلاق عند بوزانكيت إننا لن نجد عنده صيغاً أو أوامر أو وصايا أخلاقية توجهنا للسلوك الأخلاقى. إن الفلسفة الأخلاقية بقول بوزانكيت «لاستطيع أن تفعل شيئاً لئلا إرشادنا إلى السلوك» فهى «لاستطيع أن تمدنا بقوانين عامة نستطيع أن نشق بواسطتها - بعملية استنباطية - الصواب من الخطأ فى سلوكنا»^(١). إن وظيفة الأخلاق تنحصر فى إقناعنا الخير والشر، ولكنها لا تعطينا أية أوامر أو صيغ أو وصايا تتعلق بحياتنا الأخلاقية.

وبما أن بوزانكيت لا يؤمن بالقواعد أو الصيغ الأخلاقية فإنه يتقد كائنات الذى جعل كتابه نقد العقل الخالص أساساً للأخلاق، ووضع فى هذا الكتاب صيغاً وقواعد تحدد السلوك الأخلاقى، وتوجه مساره ولذلك نجد بوزانكيت يقول «إنه لمن الصعوبة البالغة أن نفهم فى كثير من الأحيان معنى المصطلح عقل أو العقل العملى فى المجال الأخلاقى»^(٢). ويرى بوزانكيت أن «مجال العقل لا يكون إلا فى البناء وفى الكلية وفى التكاملية التى تفسر بها أى نظرية وأى منطق خلاق»^(٣). وهنا

(1) Ibid., ch, vii, P. 161.

(2) Ibid., ch, vi: P. 157.

(3) Ibid., P. 157.

عودة إلى فكرة الكلية والإطلاق، ونبلد لفكرة القواعد والصيغ والأوامر الأخلاقية التي تقرر بأن هذا صائب وهذا خاطئ، وأن عليك أن تفعل هذا وألا تفعل ذلك. إن الحياة عند بوزانكيث «ليست اختياراً بين ما هو أبيض وما هو أسود، إنها عمل واستتباط واختراع»^(١). ومن ثم فالقواعد والصيغ الأخلاقية لن تفيد.

وإذا كانت القواعد والصيغ والأوامر الأخلاقية غير مجدية في المجال الأخلاقي، ترى هل تجدى النصيحة؟ يجيب بوزانكيث بأن الأفعال الأخلاقية يجب أن تكون نابعة من الذات ومن الذات وحدها؛ تلك الذات التي تعرف نفسها خير معرفة والتي تكون مؤمنة بالقيم، عارفة بظروفها وحدودها. وبوزانكيث هنا يمارض أى اتجاه يقول بأن النصيحة لها دور في السلوك الأخلاقي ذلك لأن من ينصحك لا يعرف ذاتك أكثر من معرفتك أنت لها.

إن حياتي الأخلاقية مرتبطة بظروفي وإرادتي الأخلاقية وفهمي وبمدي ارتباطي بالقيم، وليس عندي قائمة بما هو خير وقائمة أخرى بما هو شر، لكن على أن أفعل ما أستطيع طبقاً لكل ظروف وكل واقعة بشرط أن أناصر الخير وأؤيده، ليس خيري فقط وإنما خير الآخرين.

وإذا لم تكن النصائح ولا الأوامر أو الصيغ أو القواعد الأخلاقية تريني ماذا أفعل. فكيف أعلم ماذا أفعل؟ وكيف يكون سلوكي أخلاقياً؟ وكيف اتجه اتجهاً سليماً والنصح لا يجدى وليس أمامي صيغ أو قواعد تحدد لي السلوك الأخلاقي؟ يجيب بوزانكيث بأن هناك خطوتان مترابطتان تجعلان سلوكي أخلاقياً وبوجهان أفعالاً في الاتجاه السليم، والاتجاه السليم يقول بوزانكيث «يعتمد على تكويني للإرادة الخيرة في الذات، تلك الإرادة التي تمرست وتدرت جيداً بواسطة نسق مترابط من القيم»^(٢). وهذا يعني أننا إذا أردنا أن يكون سلوكنا الأخلاقي ماضياً في

(1) Ibid., P. 154.

(2) Ibid., P. 133.

اتجاهه السليم، فعلينا أولاً أن نعرف وأن نقدر القيم على اختلافها، وأن ننظر إليها نظرة تقدير واحترام. ولكن تقديرنا للقيم على هذا النحو لا يكفي، إذ يجب أن يتبع هذا تكوين لإرادة خيرة، فالمعرفة والتقدير وحدهما لا يجديان بدون وجود تلك الإرادة الخيرة: إرادة أن أسلك سلوكاً خيراً سليماً، أى أن الأمر يحتاج إلى «إرادة خيرة موجهة بنسق مكتمل ورفيع من القيم الممكنة»^(١).

وإذا توفرت الإرادة الخيرة الموجهة بنسق من القيم، فإن سلوكنا مع ذلك لن يكون أخلاقياً تماماً وذلك بسبب أن الإنسان مخلوق متناه، وأن المتناهي نقص، وهذا النقص من شأنه أن يجعل سلوكنا الأخلاقي محدوداً غير مكتمل. ولكن ونغض النظر عن تناهينا وآثاره في السلوك الأخلاقي فإننا «إذا عرفنا ماهي القيم وماهي خصائصها العامة، وإذا عرفنا ما هي الإرادة التي تجعل من هذه القيم موضوعاً لها، والتي لا تكون محددة بأحكام مسبقة، ويكون لديها القدرة على أن توحد ذاتها بالقيم»^(٢)، إذا عرفنا كل هذا فإننا نستطيع أن نقول إننا نسير في طريق النجاح نحو السلوك الأخلاقي سيراً أفضل ما يكون بالنسبة إلى وجودنا الإنساني المتناهي.

أما المدى الذي يجب أن ينتشر إليه سلوكنا الأخلاقي فهو مدى كبير وكلى. وبالمثل فإن هوزانكيت يرى بنزعة الكلية أن الواجب الأخلاقي لا يجب أن يقتصر على مكان معين أو فئة معينة أو اتجاه معين بل يجب أن يكون «واجبك في كل مكان تجده فيه»^(٣).

ويمكن الآن أن نستخلص بعض الحقائق المتصلة بالسؤال كيف أعلم ماذا أفعل؟ فليس هناك مبدأ عام نستقي منه معرفتنا بماذا نفعل، ولكن هناك محاولة

(1) Ibid., P. 134.

(2) Ibid., P. 147.

(3) Ibid., P. 153.

التقدم إلى أحسن حياة يمكن أن نحياها. وهذه الحياة الأحسن ترتبط بإرادتي الخيرة من جهة والقيم من جهة أخرى، وهذه القيم غير شخصية على الرغم من أنها تتجسد في الأشخاص ومن ثم فإن الأحسن هنا يرتبط بالعالم بأجمعه باعتباره مجموعة من الأشخاص، وباعتبار أن القيم غير شخصية. أما المشكلة الرئيسية هنا فهي تتمثل في كيفية استطاعة وجودنا الإنساني المحدد أن يجمع بين «الأحسن» وبين «ماستطيعه».

وينادي روزانكيت علاوة على هذا بالتضحية الفردية من أجل الخير الأسمى؛ وهذه تضحية عظيمة إذ أن «وجودنا ليس محدداً في ذاتنا، ولكنه يدخل في وحدة الأرواح»^(١). ومادامت أرواحنا متصلة في وحدة كبرى، فإن التضحية من أجلها بغية الوصول إلى الخير الأسمى هو أمر مطلوب في الحياة الأخلاقية.

الغباء والشر والعقاب:

الغباء: يذهب روزانكيت إلى أن الغباء عكس الذكاء Intelligence ولكنه ليس عكس المهارة Cleverness، كما أنه ليس مردافاً للجهل Ignorance وقد يكون الجهل سبباً في الغباء ولكنه لا يكون هو الغباء؛ إذ بينما يعنى الجهل «فقدان المعرفة فإن الغباء Stupidity يعنى كيفية عقلية ... أى يعنى على وجه خاص العماء بالنسبة إلى القيم وليس بالنسبة إلى الوقائع أو الحقائق»^(٢). ومن ثم يصبح معنى الغباء هو «عدم الاستجابة للقيم»^(٣).

ويرى روزانكيت أن ضيق الأفق هو غباء «فكل ضيق أفق يتضمن غباء، وكل فرد ضيق الأفق في بعض النقاط»^(٤). والعلاج هنا إنما يكون في اتساع الأفق، أى في اتساع دائرة معرفتنا بالنقاط التي لا نعرفها. وفي هذا يقول روزانكيت «أنت لن

(1) Ibid., P. 153.

(2) Ibid., ch, ix, P. 217.

(3) Ibid., P. 218.

(4) Ibid., P. 232.

تستطيع أن تتعاضى عن التقييم بدون أن يكون جهلك سائداً، وبدون أن تكون أفكارك عن الوقائع والموضوعات والحقائق مشوهة^(١).

أما عن الحرب فيرى روزانكيت أنها غباء مستحكم، إذ أن قادة كل أمة يتعاملون عن رؤية التقييم والحقائق والوقائع المرتبطة بها بالنسبة إلى الأمم الأخرى ومن هنا تقوم الحرب. وإذا عنى قادة الأمم بمعرفة حاجات ومتطلبات واتجاهات واهتمامات الأمم الأخرى فإن الحرب لن تقع.

الشر: «لا يحتوى الشر على أى خير؛ ومن ثم فإن الحرب بينهما هي حرب مدمرة»^(٢). يروم فيها الخير محق الشر وإبادته. وبما أنه يوجد كمية كبيرة من الشر فإن فناءه يتطلب عملية تأمل أن تتقدم فيها؛ ولكن كيف نتصور عملية التقدم هذه نحو الخلاص من الشر؟ هل تسير عملية التقدم هذه إلى ما لانهاية نحو الأحسن الذى تأمل فيه؟ أو أن الشر سينتهى يوماً بانتصار الخير في معركته معه؟ وإذا كان الخير سينتصر يوماً فهل سيتم هذا النصر فى عالمنا هذا كما نعرفه أو فى عالم آخر مختلف تماماً؟ وإذا كان الأمر كذلك فماذا يكون من أمر الشر الذى قلنا أنه سيتوقف بانتصار الخير؟ أين سيذهب؟ وكيف سينتهى ويتلاشى.

ولقد رأى روزانكيت أن الشر حقيقى^(٣). وهذا يتمثل فى الألم والإرادة الشريرة؛ فهذه وقائع موجودة، وكل منا يمانى منها كل يوم تقريباً، كما أن الحيوانات الدنيا تغمر الألم باستمرار. والشر يقول روزانكيت حقيقى إذن «وليس له صلة بالخير»^(٤). ولما كان الشر حقيقياً وموجود وجوداً واقعياً فمن المستحيل أن يفنى تماماً من عالمنا هذا، ولكن ما يحدث هو أنه إذا ما حورب فإنه يقل ويتناقص فقط. وبالإضافة إلى هذا يقول روزانكيت «إنه لمن المستحيل أن ينتهى الشر فى

(1) Ibid., P. 236.

(2) Ibid., ch, v, P. 89.

(3) Ibid., P. 90.

(4) Ibid., P. 91.

الإنسان المخلوق المنتهى المحدد عقلاً وبدناً، إذ كيف يكون متأكداً من طلب ما يرضيه وهو مجروح بالألم؟^(١).

ويرى بوزانكيت أن عملية التقدم السابق ذكرها نحو الخلاص من الشر لكي تتم يجب أن يكون لها نهاية زمنية، أي أن يتوقف التقدم في زمن معين يتم فيه انهيار وفناء الشر. ولما كان من المستحيل أن ينتهي الشر في عالمنا هذا تماماً نظراً لنتاهي المخلوق وحقيقة الشر وواقعته، فسوف لا يصبح أمامنا إلا القول مع بوزانكيت بأن فناء هذا الشر سيكون «في عالم آخر له ظروف مختلفة»^(٢).

ولكن إذا انتهى الشر على هذا النحو الذي قلناه أي في عالم آخر فأين سيذهب؟ هل سينسخه كمال المستقبل؟ (أي الكمال في عالم آخر) وإذا كان هذا كذلك فكيف يتم؟ هنا يقول بوزانكيت إن الكمال الذي سيوجد في العالم الآخر سوف يعرض عن الشرور، ويزيل الآلام، ويحقق كل الأخلاقيات التي لم تتحقق. ولكن تبقى مشكلة المخلوق المنتهى المحدد عقلاً وبدناً، إذ في هذا التحديد نقص وشرور وعدم كمال «وعدم كمالنا هو شر»^(٣)، لأنه يتضمن أننا نخطئ ونمارس الأنانية، فكيف نحل هذه المشكلة؟ هنا يقول بوزانكيت «إننا إذا لم نعرف بطريقة ما، مسلك الخروج من عدم الكمال هذا، نستطيع أن نهرب بواسطته من شرورنا هنا أو هناك - بدون أن نكون كائنات كاملة، إذ أننا نعلم أن هذا مستحيل - فإننا لن نستطيع أن نحيا»^(٤) ومعنى هذا أن على الإنسان أن يعلم طبيعته المحدودة، وأن يعلم أن الشر موجود فيه لأنه كائن متناه ناقص، إذ لو كان كله خيراً لكان كاملاً. يقول بوزانكيت «لا يمكن أن يصل الكائن المنتهى إلى الكمال في ذاته، لأن التناهي يمنع الكمال»^(٥). ومع ذلك فعلى هذا الكائن المنتهى أن يحاول

(1) Ibid., P. 93.

(2) Ibid., P. 94.

(3) Ibid., P. 96.

(4) Ibid., PP. 96 - 97.

(5) Ibid., Ibid., P. 102.

الابتعاد ما أمكن عن الشرور وأن ينحيزها جانباً لكي يستطيع أن يحيا حياة أخلاقية نقية.

ويعتقد روزانكيت أن العقيدة الدينية جنباً إلى جنب مع التأمل والإرادة الخيرة، يساعدوننا على تجنب الشر وتباعد الخير. كما يرى أن «حب الإنسان والله يشوقنا في الوصول إلى القيم العليا، وإلى الحياة الخيرة وفي كلمة واحدة إلى الخلاص»^(١) وهنا نجد نزعة مسيحية عند روزانكيت.

العقاب: هل هناك ضرورة للعقاب؟ وهل من الضروري أن يكون العقاب من خلال الإيلام؟ وما هي طبيعة العقاب وماهيته؟

إن روزانكيت يبدأ في معالجته لهذا الموضوع بتعداد للاتجاهات التي تقف ضد فكرة العقاب، وتثور عليها، وتنفر منها. ويمكن إجمال هذه الاتجاهات في خمس نقاط رئيسية هي:

١- التخير في الأفكار التربوية والمذهبية، والذي غطى مشكلة طاعة الصغار وإمتثالهم تفضلية كاملة، وذلك عن طريق الطرق التربوية السليمة التي لا تحبذ الإيلاء البدني أو الإيلام الجسمي أو الفكري.

٢- إجتاه يرى أن تجربة أو ممارسة الشرور لاحقة لتوابعها الجنائية أو العقابية. فذلك الذي يواظب على المثول أمام الشرطة، يتعلم بعض الشرور، كما أن ذلك الذي يدخل السجن لأول مرة ويرى المعاملة غير الكريمة فيه إنما يتعلم أيضاً شروراً لم يكن يعرفها من قبل. وهذا ينطبق أكثر على المنحرفين المهتدين أو الساذجين.

٣- إجتاه النظرية التي ترى أن السلوك الأخلاقي السيئ يعتبر مرضاً من الأمراض لابد من معالجته بدون توقيع أى عقاب على صاحبه.

(1) Ibid., P. 124.

٤- اتجاه المذهب الذى يرى أن العقاب هو مجرد إضافة شر إلى شر. فمادام الشر قد وقع فى الماضى. فإن عقابه سيمثل إضافة شر أو ألم إليه فى حين أن ما وقع من الشر مضى وانتهى ولا سبيل إلى الرجوع إلى الماضى لتعاشى وقوعه. ومن ثم فإن العقاب فى هذا المذهب لا معنى له وهو متخلف عن القاعدة البدائية القائلة بمقابلة المثل بالمثل أو قتل النفوس بالنفوس.

٥- اتجاه يدعم الاعتقاد فى اللامسؤولية، ويرى أن التحسن الاجتماعى يتم بالاختيار Selection ومادام هناك لامسؤولية فلن يكون هناك عقاب.

أما عن الاتجاهين الأول والثانى فإن بوزانكيت يقبل كل ما يذهبان إليه، ولكنه يراهما غير ذى تأثير فى المشكلة الأساسية للعقاب: فتزبية الأطفال أو الصغار، وتقويم سلوكهم، لا يدخل حقيقة تحت موضوع العقاب إذ «أن إرادات الصغار غير ناضجة، ومن ثم فلا تدخل تحت دائرة المسؤولية الكاملة»^(١). وبالتالى لا تدخل فى موضوعنا قيد البحث. كذلك يرى بوزانكيت أن الاتجاه الثانى «لا يمس فى الأساس مسألة العقاب»^(٢)، إذ ما الذى يجعل هذا أو ذاك يقترب من مراكز الشرطة أو يدخل السجن؟ بالإضافة إلى أن هناك اتجاهاً حديثاً يجعل من السجن ماوى للانضاج وللتقويم الإصلاحي العقلى والبدنى. والاتجاه الخامس يقول بوزانكيت غير مقبول ولا معقول فاللامسؤولية هى شئ لا يمكن قبوله، وإذا كان كل فرد غير مسؤول، فإن النتيجة ولا شك ستكون خطيرة للغاية. أما الاتجاه الثالث، والذى يجعل من السلوك الأخلاقى السع مرضاً لابد من معالجته، فإنه اتجاه «ينكر ضرورة العقاب كلية»^(٣) أو يقبله فقط - إذا كان لابد من قبوله - باعتباره وسيلة للعلاج. ومن ثم فهو يفترض البراءة فى كل الأفراد. أما الاتجاه الرابع فهو لا يحل المشكلة

(1) Ibid., ch, viii, P. 183.

(2) Ibid., P. 185.

(3) Ibid., P. 187.

بقوله بأن العقاب هو رجوع إلى المبدأ البدائي القائل بالانتقام، ذلك الانتقام الذي لا تقبله الحياة الحديثة على الإطلاق. وإذن فهذا الاتجاه غير كاف في تناول مسألة العقاب.

ويرى بوزانكيث بعد تناوله لهذه الاتجاهات بالبحث والنقد، أن ماهية العقاب تقوم في أنه «يسرى على الماضي Retrospective أو أنه يعالج الماضي»^(١). وهذه الماهية المتعلقة بالعقاب تثير الاعتراض التالي وهو: وما هو الخير في معاقبة فرد بعد أن يكون هذا الفرد قد أحدث شراً ألسنا هنا نضيف شراً جديداً إلى الشر القديم أو نضيف ألماً إلى ألم؟

ويجيب بوزانكيث بالنفي، أنه يرى أن طبيعة العقاب أو أساسه إنما تقوم في الإلغاء أو الإبطال Annulment إلغاء ما أضر بجسد أو فكر الآخرين. وعلى ذلك فليس الألم أو الإبتلاء به هو ماهية العقاب، وإنما الإلغاء أو القسح أو الإبطال لما يضر بالمصلحة أو الثروة أو الفكر العام. وإذا لم يبلغ الفعل الضرر أو الشرير، فإنه سيصبح قاعدة، ويؤثر على سلوكنا في المستقبل، كما أنه سيؤدي إلى تدهور وانخفاض مستوانا الاجتماعي والأخلاقي. ومن ثم يصبح «العقاب هو سلب للإرادة السيفة بواسطة رد فعل الإرادة الاجتماعية في طلبها للخير، وهذه هي طبيعة وخاصية ... وقيمة العقاب»^(٢).

وبلاحظ بوزانكيث أن مناقشة مسألة العقاب قد اختلطت بالإدعاء القائل بأن الحب لا يمكن أن يتحدث بلغة العقاب أو المجازاة. ويرى بوزانكيث أن هذا الإدعاء غير حقيقي، وخير دليل على هذا يقول بوزانكيث هو ما تجده «في المبدأ المسيحي القائل بأن الحب يمكن أن يعبر عن ذاته من خلال العقاب»^(٣) وأن هذا يكون

(١) Ibid., P. 188.

(٢) Ibid., P. 195.

(٣) Ibid., P. 210.

أنفع من الفكرة القائلة بأن العقاب يكون من خلال المجازاة. بمعنى آخر إن العقاب عن طريق الحب يكون أجدى من العقاب عن طريق المجازاة. ألسنا هنا أمام فكرة الحب والمحبة المسيحيين؟

الضمير:

كثيراً ما تتساءل حينما نعتبرنا فكرة أن الإنسان يجب أن يطيع ضميره «كيف يمكن لهذا الإنسان أن يفعل الصواب إذا لم يطع ضميره»^(١) ويرتبط هذا السؤال بسؤال آخر وهو: وهل هو يفعل الصواب دائماً إذا أطاع ضميره؟

إنه لمن السهل يقول بوزانكيت أن نحل هذه المشكلة بقولنا «حينما لا نوافق على سلوكه، فإنه لا يكون مطيعاً حقيقة لضميره، ولا يمكن أن يكون مطيعاً»^(٢). وهذا القول يفيد في بعض الحالات، إلا أن هناك عدة صعوبات تتصل بمعنى كلمة حقيقة هنا، كما أن هناك بعض الاعتراضات على هذا القول. فالضمير يقول بوزانكيت «يبدو في بعض الأحيان غير عادي، وكثيراً من السلوك النابع عن الضمير يكون غريباً وغير معقول»^(٣). كما أن الضمير ينبع عنه في بعض الأحيان سلوك تافه زهيد، وفي أحيان أخرى سلوك تمسفي جائز. ثم كيف يكون الإنسان مطيعاً حقيقة لضميره؟ وكيف يكون مطيعاً طاعة غير حقيقية لهذا الضمير؟ ما هو معيار الحقيقة هنا؟. أليست هذه صعوبة عاتية؟

يقول بوزانكيت لكي نلقى بعض الضوء على المسألة يجب أن نعلم أولاً ما هو هذا الضمير؟ ولماذا تكون بعض عملياته عظيمة أحياناً وغريبة أحياناً أخرى؟ زهيدة وتافهة أحياناً وتمسفية وتحكمية أحياناً أخرى؟

إن هناك عبارات عديدة تستخدم في وصف الضمير منها: أنه صوت الله في

(1) Ibid., ch. x, P. 246.

(2) Ibid., P. 246.

(3) Ibid., P. 249.

القلب، أى ذلك الصوت البسيط الذى يتضمن فكرة صوت الله. وبهذا المعنى كان هكسلى يخاطب ضميره قائلاً «باصوتى الخير»^(١)، ومنها أنه حكم تأملى متعلق بأنفسنا، يوافق أو لا يوافق على سلوكنا الماضى منه والحاضر. ويرى بوزانكيت أن كلمة تأملى التى ذكرناها هنا لا تعنى إيضاحية تجريدية أو استنباطية أو حتى أى تفكير غير متواصل أو مطرد، إنها تشير فقط إلى معالجة الاختيار فى ضوء الكل أى فى ارتباط الماضى بالمستقبل وبالكل، كما أن هذه الكلمة ترتبط أساساً بالعمل وبالسلوك.

ولكن ماهذا الاختيار فى ضوء الكل الذى ذكرناه منذ برهة؟ يجب بوزانكيت بأن الضمير يحدد اختياراً Choice، وهو لا يحدد أى اختيار؛ أن ما يحدده فقط هو الاختيار الذى يتعلق بالخير أو كما يقول بوزانكيت إنه «اختيار الصواب ... أى الخير الذى يتجسد فى حياة كل منا»^(٢). ويرى بوزانكيت أن هذا الاختيار لا يمكن أن يتم خلال المناقشات المجردة، أو خلال الاستدلال من مبادئ عامة إلى حالات جزئية لأنه «رد فعل للإنسان كله بالنسبة إلى الموقف الكلى»^(٣). وهنا أيضاً نجد بوزانكيت ينادى بالكلى ويرفض استخدام العقل فى المجال الأخلاقى.

ولنا أن نتساءل وكيف يكون هذا الاختيار كلياً؟ والإجابة هى أن هذا الاختيار كلى لأنه لا يجرى الموقف وإنما ينظر إليه فى كليته، كما أنه لا يجرى أو يحلل أو يناقش الضمير الذى يقرر هذا الاختيار أو ذاك بقرار واحد كلى لا يجرى فيه ولا تفصيل. بل يرى بوزانكيت علاوة على هذا أن تحديد اختيارك يتم من بين أفق ضخم من المتغيرات، وأن هذا الأفق الضخم يتأثر باختيارك ويؤثر فيه، ومن ثم فعليك أن ترسم طريقاً يتم به تكيف سلوكك مع الكل.

وإمعاناً فى إسقاط العقل من أمام الضمير نجد بوزانكيت يحذرننا من أن نتناقل

(1) Ibid., P. 250.

(2) Ibid., P. 250.

(3) Ibid., P. 251.

مع ضميرنا، أو أن نتحرش به، فحيث يكون حكمنا كلياً وواحداً لا يوجد نقاش ولا مقدمات ولا نتائج ولا تبريرات أو تعليقات، فحكم الضمير هو حكم على فعلنا في ضوء الكل أو هو حكم كلي لا يحتمل نقاشاً أو جدالاً. إن الضمير بذلك يدعى السيطرة أو التحكم على العقل أو التعقل. ولكن يلاحظ بوزانكيت بأنه بالرغم من كل هذا، وبالرغم من سيطرة الضمير على العقل، فإن الضمير يكون مشغولاً في بعض الأحيان بمناقشات مجردة صغيرة، تكون حكماً مسبقاً كامناً في أعماقه. كيف نوفق بين هذا وذاك وكيف نفسر وجود تلك المناقشات المجردة الصغيرة داخل الضمير في الوقت الذي نقول فيه إن الضمير يسقط من أمامه كل فكر تجرّده وكل نقاش وكل تساؤل؟ في الواقع أن هذه النقطة الأخيرة تمثل أحد الاعتراضات على الضمير.

وإذا عدنا الآن إلى تساؤلاتنا السابقة استطعنا أن نعرف لماذا تكون بعض عمليات الضمير تافهة وبعضها عظيماً. فكلما كانت عمليات الضمير كلية وتراعى الكل أعني كلما كان اختيارنا للخير مرتبطاً بالاختيارات الأخرى كلها ومراعياً لها كلما كان عملنا هذا عظيماً، أما إذا لم يراعِ اختيارنا للخير سائر الاختيارات الأخرى المرتبطة به، فإن عملنا هذا سيكون زهيداً وهكنا. وعلى ذلك فالضمير لكي يكون نبياً يجب أن ينبثق «عن النسق الاجتماعي والتعليمي وعن الرأي العام وعن القيم»^(١).

ولكن هل الضمير ديني؟ يجيب بوزانكيت بالإيجاب ويقول إن هذا أمر واضح، ففي المعاني السامية تتشابه أفعال الدين مع أفعال الضمير، على شريطة أن يكون الدين كلياً لا دين الأحاد أو الوثنية أو الخرافية.

ويمكن إيجاز مناقشتنا عن الضمير هنا في نقطتين:

(1) Ibid., P. 268.

الأولى: أنك لا تستطيع أن تكسب حراً توجهها إلى الضمير، كما أن النقاش مع الضمير لا يجدى فتيةً فطبيعة الضمير لاتباعه بالاستدلال المجرد ولا بالاستبطان العقلي.

والثانية: أننا يجب أن نقبل الشيء، ووضعه أي نقبل الضمير والاعتراضات عليه، أو على حسب تعبير بوزانكيوت يجب أن يكون لدينا «النسق والاعتراض عليه جنباً إلى جنب»^(١) سواء أكان هذا بالمعنى الهيجلي الذي يرى أن كل فكرة تصودنا إلى الفكرة المضادة، أو بالمعنى النسبي الذي يقرر بأنه ليس هناك نسق مطلق أو حقيقة مطلقة، أو بالمعنى التفاؤلي الذي يؤمن بالتعايش بين الأفكار سواء منها ما تمارض أو ما اتفق؛ وذلك لأن الاعتراض يحطينا علماً بالجانب الذي تجهله من الحقيقة.

تعليق ونقد :

١- نحن هنا أمام فلسفة أخلاقية من نوع جديد، وأمام نظرية فريدة في الأخلاق. إن سلوكنا في الميدان الأخلاقي لا يتجه وجهته السليمة بناء على أوامر أخلاقية، كما أن فعلنا الأخلاقي لا يتم توجيهه بالصيغ والنصائح الأخلاقية. إن الحكم الأخلاقي هو حكم كلي وعام وينشئ عن خلقية كلية وعامة. ولا يكون لهذا الحكم قيمة إلا إذا ارتبط بنسق مترابط من القيم، وبكل واحد من الخيرات. إن مبدأ بوزانكيوت الميتافيزيقي «الحقيقة هي الكل» ينسحب هنا بجلاء على ميدان الأخلاق. كما أن مبدأ عدم التناقض المنطقي ينحسب بدوره أيضاً على الاختيارات الأخلاقية، فالإنسان حينما يختار خيراً يجب أن يضع نصب عينيه سائر الاختيارات الأخرى التي قد تتعارض أو لا تتعارض معه. نحن لا نجد أمامنا هنا فكرة عقل نظري أو عقل عملي يقود ويوجه السلوك

(1) Ibid., P. 260.

الأخلاقي، بل نجد هوزانكيت على العكس من ذلك حريصاً على فكرتي الكلية والترابط، وهو في حرصه ذلك نجده يتأدى بجلاء ووضوح تام بأننا يجب أن نستبعد العقل من ميدان الأخلاق، ويجب أن نقصى الاستدلال العقلي بعيداً بكل ما نستطيع. إننا هنا أمام بساطة بالمعنى الميتافيزيقي؛ بساطة لا تقبل التحليل ولا التركيب، بساطة تنأى عن التبرير والتعليل. إننا هنا - وفي كلمة واحدة - أمام أخلاق مؤسسة على فكرتي الكلية والبساطة وعلى المبدأ الميتافيزيقي الذي ساد فلسفة هوزانكيت كلها وهو مبدأ الحقيقة هي الكل.

٢- نادى هوزانكيت بالكلية، ونأى بنفسه في ميدان الأخلاق من أن يتجه اتجاهاً معيناً ينحاز إليه. أنه يناقش مسائل عامة تتصل بالإنسانية جمعاء على اختلاف دياناتها واتجاهاتها وهذا واضح في آرائه عن الحياة لأجل الآخرين، وفي آرائه عن التضحية من أجل الإنسانية، وفي مناداته بتقدير اتجاهات وقيم الآخرين جميعاً مهما كانوا، وفي إجابته على السؤال وهل الضمير ديني؟ اشترط أن يكون الدين كلياً لادين الأحد ولا الوثنية ولا الخرافية. ولكننا نجده بعد هذا كله ينحاز في الأخلاق إلى الجانب المسيحي فينادى بأفكار مسيحية مثل الخلاص ومثل المحبة وغيرهما من الأفكار المسيحية. فكيف يتوافق هذا مع فيلسوف الكلية والترابط؟.

رابعاً
الدين عند بوزانكيت

* * *

رابعاً

الدين عند بوزانكيت

مقدمة:

أنت الفلسفة اليونانية إلى الدوائر الدينية ... فهزتها بعمق في كيانها، وأصابها في الصميم، أو وقفت على الأقل كصرح شامخ ومتين أمام الدين، وكان على رجال الدين إما أن يفلسفوا دينهم وإما أن يرفضوا التماس العقل في مسائل الدين. والدين في أساسه يعتمد على العقيدة، وعلى النقل، وعلى الحدس والنوق والوجدان، بينما تعتمد الفلسفة على الفكر وعلى العقل ... وعلى الاستدلال والاستنباط والاستنتاج.

وأنت الديانات السماوية يهودية كانت أم مسيحية أم إسلامية ووجد المفكرون والدارسون والمؤرخون أنفسهم أمام وحى سماوى هابط إلى قلوبهم ونافذ إلى وجدانهم، كما وجدوا أنفسهم من ناحية أخرى أمام مسائل فكرية جارية مقرها العقل والتفكير. وقامت أمامهم المشكلة الكبرى، وهي مشكلة التوفيق بين العقل والنقل أو التوفيق بين الفلسفة والدين. وكانت هناك بإزاء هذه المشكلة مواقف ومواقف وصولات وجولات، بعضها ينكر الفلسفة والتفلسف، والبعض الآخر ينكر الدين والدين، بينما حاول البعض الثالث التوفيق بينهما كل بطريقة حسب دينه وحسب الموقف الفلسفى الذى يتخذه.

وسنحاول هنا وبإيجاز أن نعرض لبعض هذه المواقف لكي يتضح لنا مواقف بوزانكيت إزاء الدين انضاحاً كاملاً، ثم نتحدث عن عناصر وخصائص الدين عنده وأخيراً نعلق على اتجاهه الدينى.

أ- موقف بوزانكيت من مشكلة التوفيق بين الدين والفلسفة:

إن أول دين سماوى هابط من السماء هو الدين اليهودى وخير ممثل للاتصال الفلسفى بالدين اليهودى هو فيلون صاحب منهج التأويل الرمضى لمسائل الدين. ولقد كان فيلون متحمساً بقواعد دينه، ولكن كان هدفه من التفلسف هو أن يثبت لليونان أن فى التوراة فلسفة أقدم وأسمى من فلسفتهم، وقد حاول أن يقارن بين بعض الأفكار اليونانية وفلسفة التوراة. وهو لا يفصل بين الفلسفة والدين ولكنه يتخذ الدين أصلاً ويشرحه بالفلسفة، ومن ثم فهو يوفق بين الفلسفة والدين وإن كان يرى أن الفلسفة يجب أن تكون تابعة للدين.

وإذا ما انتقلنا إلى المسيحية وجدناها تصطنع بالفلسفة اليونانية من أول الأمر، إلا أنه كان من بين أولئك الذين دانوا بالمسيحية جماعة آمنوا بعد فلسفة، فكان من الطبعى أن يتصدوا بما تسليحوا به من فلسفة للدفاع عن عقيدتهم الجديدة أمام الوثنية القديمة. أما المذاهب الفلسفية الكبرى التى كانت معروفة آنذاك فكانت الأفلاطونية والأرسطية والرواقية والأبيقورية. ولقد كانت الأفلاطونية هى المذهب المفضل لدى المسيحيين. ولقد أعجب المسيحيون بقول أفلاطون بعالم معقول أو (بعالم المثل) فوق العالم المحسوس وقوله بإله يعلو عالم المثل هذا وهو مثال المثل. ولذلك فلقد ظلت المسيحية تعتبر الأفلاطونية أسمى المذاهب اليونانية وأقربها إلى الدين، حتى إذا ما جددتها مدرسة الإسكندرية الفلسفية فى القرن الثالث الميلادى متأثرة فى ذلك بتيارات مسيحية شرقية وغربية مكونة ما يعرف بالأفلاطونية الجديدة استغل المسيحيون هذه الأفلاطونية الجديدة بدورها. وقد بدأ تأثير هاتين الفلسفتين: الأفلاطونية والأفلاطونية الجديدة بأجلى صوره فى فلسفة القديس أوغسطين التى ظهرت فى القرن الرابع الميلادى والتى ظلت تصبغ الفلسفة المسيحية واللاهوت المسيحى بالصبغة الأفلاطونية حتى القرن الثالث عشر الميلادى وهو القرن الذى

ظهر فيه القديس توما الإكويني فأحل أرسطو محل أفلاطون في الفلسفة واللاهوت بعد نفور طويل في أول الأمر من الفلسفة الأرسطية لما فيها من أقوال معارضة لروح المسيحية. أما الفلسفتان الأخريتان الكبيرتان وهما الرواقية والأبيقورية فقد خالفت أولاهما المسيحية في قولها بوحدة الوجود وبالمادية المطلقة ولو أنها كانت منذ البداية فلسفة دينية ذات تأثير خاص على المسيحية وخاصة في جانبها الأخلاقي، أما ثانيتهما وهي الأبيقورية المخرقة في اللغة فقد نبذها رجال اللاهوت المسيحيون من أول الأمر، وصار لفظ أبيقوري عنواناً على الإلحاد والاستهتار.

وعلى أية حال فلقد ظهر بإزاء الدين المسيحي كثيرون ينادون بضرورة التوفيق بينه وبين الفلسفة، منهم كليمان الاسكندري عام ١٥٠ - ٢١٧ م وأفلوطين عام ٢٠٥ - ٢٧٠ م. والقديس أوغسطين في القرن الرابع الميلادي وتوما الإكويني في القرن الثالث عشر الميلادي، وآخرون غيرهم.

وإذا ما انتقلنا إلى الدين الإسلامي، نجد أن الفتنة اليونانية أي الفلسفة اليونانية دخلت إلى الدوائر الفلسفية فقبلها البعض ووقفوا بينها وبين الدين الإسلامي، ورفضها البعض رفضاً تاماً. ولعل أول من سار في طريق التوفيق بين الدين والفلسفة هو الكندي الذي يعتبر «أول من وجه الفلسفة الإسلامية إلى محاولة التوفيق بين أفلاطون وأرسطو مما ساقها بعد ذلك في محاولة عامة للتوفيق بين الدين والفلسفة»^(١). كما سار الفارابي في نفس المسار فحاول جاهداً أن يوفق بين الحقيقة التي تجيء بها الفلسفة، والحقيقة التي يجيء بها الدين، كما وفق في كتابه «الجمع بين رأي الحكيمين» أي بين أفلاطون وأرسطو. والمسألة الأساسية من مسائل الدين التي يهتم لها الفارابي هي محاولة البرهنة على وجود الله، وهو يعتمد في إثبات وجود الله على أفكار فلسفية فيقول «والله مبين بجوهره لكل ما سواه،

(١) مصطفى عبد الرزاق: فيلسوف العرب والعلم الثاني، ص ٤٧.

ولا يمكن أن يكون الوجود الذى له شئ آخر سواه^(١). وكذلك الأمر فيما يتعلق بآين سينا الذى وفق إلى البرهان الوجودى فى إثبات الله عن طريق فكرة الضرورة والإمكان أو الواجب والممكن وغيرها من الاصطلاحات الفلسفية من الدرجة الأولى.

وعلى عكس هذا الاتجاه الذى يحاول التوفيق بين العقل والدين كان هناك اتجاه آخر يفصل فصلاً لا سبيل له إلى الاتصال بين الفلسفة والدين، منهم مثلاً السجستاني فهو يعتقد فى اختلاف طبيعة الفلسفة عن طبيعة الدين واختلاف غايتها عن غايتها ووسيلتها عن وسيلته ومجالها عن مجاله. ولقد عرض عليه تلميذه أبو حيان التوحيدي بعض رسائل إخوان الصفا الفلسفية والتي يزعمون فيها أنه متى أمكن الجمع بين الفلسفة اليونانية والشرعة الإسلامية فإن الكمال يحدث؛ فقال «ظنوا ما لا يكون ولا يمكن ولا استطاع، ظنوا أنه يمكنهم أن يدرسوا الفلسفة فى الشرعة، وأن يضعوا الشرعة فى الفلسفة، وهذا حرام دونه حرام. قيل له ولم؟ قال: إن الشرعة مأخوذة عن الله عز وجل بواسطة السفير بينه وبين خلقه عن طريق الوحي^(٢). ثم يذهب السجستاني إلى القول بأنه لو كان الجمع بين هذين الطرفين ممكناً لكان الله قد نبه عليه ولكنه لم يفعل، ولكان صاحب الشرعة يكمل شريعته بالفلسفة ولكنه لم يفعل كذلك، بل إنه على العكس نهى عن الخوض فى هذه الأشياء لمصلحة عامة اقتضت النهى عن المراء والجدل فى الدين.

ولعل محاولة التوفيق بين الدين والفلسفة لم تهاجم بنفس القسوة والعنف التى هاجمها بهما الغزالي فتجده يؤلف كتابه «تهافت الفلاسفة» وبين أن الفرض من تأليفه هو «تنبيه من حسن اعتقاده فى الفلسفة إلى خطأ اعتقاده وذلك ببيان أوجه

(١) الغزالي: آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ٣.

(٢) التوحيدي: الامتاع والمؤنة، ص ٦ - ٧.

تناقضها»^(١) وما زال الغزالي يرد على الفرق الفلسفية بأجمعها ويبين تهافتها وتداعيتها حتى يصل إلى معرفة لا تأتي عن طريق العقل أو الفلسفة وإنما تأتي عن طريق الدوق .. عن طريق الوحي ... عن طريق الحدس. وهذه الأخيرة هي عنده أكمل المعارف وأسمأها ولا يجب أن تتدبرها بواسطة اللغة أو الفكر أو الفلسفة وإنما يجب قبولها بالقلب والوجدان. وهكذا يصبح الدين عنده نائياً عن الفلسفة ورافضاً لها.

ولقد رد ابن رشد في كتابه «تهافت التهافت» على الغزالي وأوضح في كتابه «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال» أن الدين قد طالب بل أوجب النظر بالعقل في الموجودات وطلب معرفتها به في غير ما آية من كتاب الله كقوله تعالى: «فاعتبروا يا أولى الأبصار» وقوله «أو لم ينظروا في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء».

وبالنسبة لعصر النهضة وللعصر الحديث؛ فما كاد القرن الرابع عشر الميلادي ينتهي إلا وظهرت إرهابيات تبشر بفتوح جديدة في كافة الميادين الفكرية. ولقد ظهرت منذ أوائل القرن الخامس عشر الذي يعد بداية عصر النهضة حركات فلسفية جديدة هدفها القضاء على الجهود التي رأيناها تبلل في العصور الوسطى سواء في الغرب المسيحي أو الشرق الإسلامي لإنشاء فلسفات تتفق مع الدين؛ فنظير الفلسفة الإسمية في إنجلترا، وهوجمت الفلسفات هجوماً عنيفاً وانصفت بالجمود والعقم فبدأ الاتجاه إلى فصل الفلسفة عن الدين بل وإقامة الفلسفة عدوة للدين. بل إن الدين نفسه لم يسلم من التغيير فقامت حركة الإصلاح الديني التي قادها (مارتن لوثر) احتجاجاً على الفجرائات وفساد الكنيسة والتي كان من ثمارها ظهور البروتستانتية.

(١) الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص ٦٨.

والعصر الحديث في الفلسفة يبدأ بديكار্ত. ولقد أقيم ديكار্ত كوزع له يقيم فلسفة مسيحية تدعم الدين، عموماً في إلهه وجود الله والنفس من طريق الفكر أو التفكير، كما قطع عن الدين وتصوره وأنه لا زماً في كسبت العقيدة وتأكيدها عموماً بالنسبة للملحدتين. وهذا ألبت في رسالة إلى عملاء كلية أصول الدين القديمة يابس على رجال اللاهوت. وقد سار في نفس اتجاه ديكار্ত بشكل الذي صيغ الفلسفة بالمسبقة الدينية لدرجة أن كثيراً من المفكرين يعدونه رجل من مفلس أكثر من كونه رجلاً فلسفة متدين، (ولمبارتش) صاحب نظرية الربية في الله، (ولاركلي) صاحب مذهب اللامادية، (ولسينوزا) الذي تكلم عن وحدة الوجود وعن حلول كل شيء في الله، (وليهيتز) صاحب النزعة التوفيقية المسيحية في كل شيء. وهكذا نجد أن هذه الزمرة من الفلاسفة ركزت الفكر الفلسفي حول الله واللاهوت، ومع ذلك لم تكن فلسفتهم جميعاً بحثاً في صلة الدين بالفلسفة وحسب كما كان الأمر بالنسبة للعصرين القديم والوسط.

على جانب هذه الزمرة، نجد مجموعة أخرى من الفلاسفة على رأسهم (هرتز، ولوك، وهوم) تحاول تخليص الفلسفة من كل تصور غيبي كإله أو النفس وتؤسس فلسفة واقعية تكرر الميثاقين قاء وتمسك بالتجربة، وتحتج ما يمت للدين بمسألة. ولقد بقيت الفلسفة عند هذه المجموعة محصورة في نظرية للمعرفة ولقد ألفت هذه المجموعة في فلسفات للتطور التي ظهرت في القرن الثامن عشر فظهرت فلسفات (فولتير، ودهيرو، وكولتورسيه) تنادي بضرورة العودة إلى الطبيعة وإلى تحكم العقل في كل شيء الأمر الذي يؤدي بالضرورة إلى رفض الأديان المترلة وإقامة دين بسيط له حدود العقل.

كما وتظهر في القرن الثامن عشر أيضاً فلسفة كانت النقدية لتجمع بين اللادينيين الحسي والعقلي. ولا يهتما هنا من فلسفة كانت إلا اتجاهها حيال الدين وصحته بالفلسفة، فلقد انتهى كانت في نقد العقل النظري الخالص إلى رفضه وإنكاره الله وغلوط النفس والشواوب والمقاييس نظراً لعدم توفر العنصر الحسي لها وهو

أحد شقي المعرفة عندنا، تلك التي تقوم على عتصمين هما الحس والعقل. ولكن كقطب عاد في نقد العقل العملي الخالص فقبل ما رفضه في نقد العقل النظري الخالص كمسلمات ضرورية للإيمان والسلوك الأخلاقي. فموقف كاتط إذن هو موقف رفض لمسائل الدين في نقد العقل النظري الخالص، وموقف قبول في نقد العقل العملي الخالص.

أما في القرن التاسع عشر فإتت نجد الحركة الرومانتيكية تظهر في ألمانيا وفي بعض أنحاء أوروبا، وتوجه إلى ما هو غيبي، ولذلك تجتمع فلسفاتها ملونة بالدين التقليدي. أما في فرنسا فتأخذ الحركة الوضعية في الظهور فتقضي على فكرة الدين المنزل ويرد (أوجست كونت) الدين إلى العقلية البدائية وبجمله مرحلة متقضية بين التفكير الخرافي والتفكير الوضعي أو العملي.

ولن نعرض لموقف الفلاسفات للمعاصرة عن الصلة بين الفلسفة والدين لتشعباتها وتعددتها واختلافها من فيلسوف لآخر، إذ الذي يهمنا هنا فقط هو الدراسة المتفحصمة لصلة الفلسفة بالدين عند بوزانكيت أحد أعلام الفلسفة المعاصرة.

إن بوزانكيت يرفض رفضاً تاماً الصلة بين الفلسفة والدين؛ فالمعقيدة عندنا متناقضة للنظر، والدين متناقض للفلسفة، والنقل متناقض للعقل. يقول بوزانكيت: «إنها المعقيدة التي تناقض لا المعرفة ولكن النظر، إن جميع موارد المعرفة يمكن أن تشارك في المعقيدة، أما النظر فإن المعقيدة تناقضه، لأنه من الضروري لها أن ترتفع إلى عالم آخر يتما نقي هنا»^(١). ويقرر بوزانكيت أن الفكر المجرد الكثير هو أمر طيب في حد ذاته ولكنه لا يبقيه في مجال الدين فيقول: «ولكن هذا الفكر المجرد ليس جزءاً من الدين»^(٢). ويذهب بوزانكيت أيضاً إلى أننا حينما نعمل الفكر في حقائق

(1) Bosanquet; B : What religion is. ch, i, P. 9.

(2) Ibid., ch, 3, P. 33.

الدين، إنما تضعف هذه الحقائق، وأن قوة ووحدة الدين يضعفان إذا ما تناولنا هذه القوة أو الوحدة بالتعليل والتفسير وهنا يقول بوزانكيث «عندما تضعف العقيدة فإن وحدة الروح تميل إلى أن تقسم نفسها إلى أفكار...»^(١).

وكلما وجد بوزانكيث نفسه يتساءل فيما يتعلق بالدين تدارك ذلك بقوله، ولكننا هنا نجرى وراء النظر المجرد^(٢) ثم يقرر أن هذا النظر لا نحتاجه هنا وإنما ما نحتاجه هو «أن نبقي عقيدتنا الدينية وما تتطلبه حقيقة وما تعطيه حقيقة»^(٣).

كما يقرر بوزانكيث في نص صريح أن المناقشة والمجادل والحوار ليس هو عملنا هنا ونحن بإزاء الدين، وإنما تتعلق هذه كلها بالفلسفة يقرر، بوزانكيث :

«وإذا كان علينا أن نناقش وأن نحدد فيجب ألا نتوقف عن الفلسفة التي تعنى بالدرجة الأولى بالتمسك باليقين الرئيسى بينما تضع على عاتقها الخوض في كل المشكلات والصعوبات. وهذا ليس عملنا هنا، فنحن لا نستطيع جميعاً أن نصبح فلاسفة ماهرين، وإذا حدث هذا فإن هذا العالم الذى نعيش فيه سيصبح علماً غريباً. إن عملنا هو رؤية أين وكيف نستطيع حقيقة أن نحصل على الخير الذى نلق فيه والذى أتى به دينك»^(٤). بل إن بوزانكيث يحذرنا فى فقرة أخرى من كتابه «ما هو الدين» من التفسير والتساؤل فيما يتعلق بالاتحاد مع الله فيقول «ويجب أن نحترس من تنقيح وتفسير الاتحادنا مع ما هو خالد فى كل فعل وألا نصير على هذا التنقيح وذلك التفسير الناجمين عن تفكيرنا المتسرع»^(٥).

نرى أيهمل بوزانكيث إذن أهمية الفلسفة، وأهمية المنطق، وأهمية العلم. ما دامت هذه كلها تحاول أن تبحث عن الأسباب، وتحلل المسائل، وتجادل أجزاءها؟

(1) Ibid., : ch. 4, P. 6.

(2) Ibid., : ch. 4, P. 41.

(3) Ibid., : ch. 4, P. 41.

(4) Ibid., : ch. II, p. 20.

(5) Ibid., : ch. II, PP. 27 - 28.

ويجب بوزانكيت لا إن للفلسفة أهميتها، ولكن مجالها مخالف لمجال الدين، وكذلك الأمر بالنسبة للمنطق والعلم فيقرر بوزانكيت أن لهما أهميتهما ولكن مجالهما ليس هو مجال الدين وإذا ما امتزجا بالدين أفسدها وجعلاه عرضة للتدهور والتعطيل، وهنا يقول بوزانكيت إن «العلم والمنطق لهما حقيقتهما ولكن يجب ألا نخلطهما بالدين»^(١).

وإذن فالدين عند بوزانكيت حقيقة كلية وبسيطة ووحدة لا تقبل الانقسام، وإذا تدخلت الفلسفة أو المنطق أو العلم لكي يقسموا أو يحللوا هذا الدين فإنه سرعان ما يتلاشى ويتدهور وينتهي يقول بوزانكيت «وإذا استطعت أن تجزئ هذه الوحدة وأن تعيد ترتيبها فأنت بذلك تحطمها»^(٢) وهنا لا يقبل بوزانكيت منهج التحليل والتركيب ولا يقبل الترتيب والتنسيق فيما يتعلق بالدين. إن الدين يقول بوزانكيت هو أن تكون واحدا مع الخير الأعظم في العقيدة التي ما هي إلا إرادة، والمزاج الديني هو أن تكون أيضا كليا وغير متساثل»^(٣).

و كما اشترط بوزانكيت فيما يتعلق بالمزاج الديني ألا يكون الفرد متساثلا أو مستفسرا أو مجادلا وأن يكون كليا وبسيطاً، أي كما اشترط بوزانكيت هنا ألا تدخل دائرة الفلسفة في دائرة الدين فيما يتعلق بالمزاج الديني، كذلك نجده يدعونا إلى نفس هذا الاتجاه في كل حقائق الدين عنده مثل اتحاد الأرواح وطبيعة الخطأ والخلود.

وفيما يتعلق بمسألة اتحاد الأرواح يقول بوزانكيت وفي النهاية يجب أن تتحد هذه الأرواح بعضها ببعض الآخر، ويقرر بأن هذا أمر مضمون أو مكفول في لباب كل دين، ولكن حين يعن للانسان أن يستفسر وأن يتساءل؛ فهذا يقع الخطأ الكبير الذي لا يقبله بوزانكيت إذ أنه يتساءل و هل «إذا سألنا أكثر فهل

(1) Ibid., : ch, III, P. 29.

(2) Ibid., : ch, II, P. 21.

(3) Ibid., : ch, 8, P. 79.

تكون أسئلتنا أسئلة منبثقة من روح الدين حقيقة أو من اهتماماته؟^(١) ثم يقرر يتهمكم « أن أولئك الذين يسألون كثيرا - مدعين أنهم دينيون في أسئلتهم تلك - يبدو أنهم ينتظرون أن ترجمهم السماء بسرب من الأوز تماما كأولئك الذين ينتظرون أن تمطر عليهم السماء بالنعيم كلما وجهوا دعاؤهم إليها »^(٢).

كذلك يصل بوزانكيث في بحثه عن طبيعة الخطيئة إلى بعض النتائج، ولكنه يحلرنا من التفكير في هذه النتائج أو تفسيرها بالعقل وإلا تأدى بنا الأمر إلى ضلال ديني. يقول بوزانكيث « وإن نقحنا وفكرنا في هذه النتائج وجدنا أمامنا أمرا له دماؤه الكبير وضلاله الديني الخطيرة »^(٣).

وفي مسألة الخلود يدعونا بوزانكيث إلى التمسك بالحقيقة الدينية والتمسك بمركز وأساس الدين لا أن نتمسك بالمناقشة. يقول بوزانكيث « نحن أرواح، وحياتنا متحدة بالروح التي هي كلية وخير، ومن ثم فنحن خالدون بالتأكيد، وبطريقة أو بأخرى فإن دينك يعطيك هذه الثقة. وهنا أمر ليس للمناقشة ولا للمحاولة في جلب ما نحب أن نعتقد فيه، وما يعطيك القوة، إنه فقط طريق التمسك بالمركز »^(٤).

هكذا كان بوزانكيث فيما يتعلق بالدين، أنه بحثنا دائما على أن نبعد الفلسفة عن الدين، وأن ننحى عن العقيدة كلا من العلم والمنطق. أنه بحثنا على ذلك ويدعونا إلى أن نتمسك بالمركز، وأن نبقي في حالة اتحاد معه. وهذا التمسك ينهار، وذلك الاتحاد ينقسم إذا ما حاولنا أن نناقش وأن نستدل وأن نستخدم الفلسفة أي نستخدم عقولنا. إن بوزانكيث يدعونا هنا أن نكون كالأطفال الصغار في علم أسئلتهم وفي براعتهم وفي قبولهم للمسائل بدون تمحيص أو تدقيق.

(1) Ibid., ch, II, p. 29.

(2) Ibid., ch, III, P. 29.

(3) Ibid., ch, 5, . 47.

(4) Ibid., ch, III, PP. 25 - 26.

يقول بوزانكيت : « كالطفل الصغير، هذه العبارة سوف نقابلنا في كل جوانب الدين. إن علينا أن نبقى مع التجربة العظمى، ولناخذها ببساطة، و ألا تسمح للاستدلال المراءوغ وضجة أو صخب التفسير بأن يشوها رؤيتنا لها. وإذا سأل أحد « وكيف يكون هذا ممكناً؟ فعلىنا أن ننظر في وقائع الطبيعة البشرية ونجيب » لأنه في النهاية، لا يكون هناك شيئاً آخر ممكناً^(١).

و بوزانكيت هنا يؤكد أنه يجب أن يكون كل منا كالطفل الصغير ويرى أن كبار الفلاسفة إنما يعمدون لكي يلتقوا بالنور وأنهم يقبلون هذا النور الآتي إليهم من قوة أعلى من قوة أفكارهم وأنساقهم الفلسفية واستدلالاتهم العقلية بدون أن يمحصوه أو يتساءلوا عنه. وهم على ذلك النحو يصبحون كالأطفال الصغار في البراءة والبساطة والقبول.

و خلاصة موقف بوزانكيت كله من مسألة التوفيق بين الدين والفلسفة هو : أنه يرفض رفضاً تاماً الاتصال بين هاتين الدائرتين بل يرى أن الفلسفة تشوه الدين، وتقضى على الإيمان، وتزعزع العقيدة. إن المسألة لا تعدو أن تكون كما يقول بوزانكيت « صرخة من قلب الدين لكل وقت أن « أعتقد وحسب »^(٢). وفي هذا الغناء.

* * *

ب - الدين عند بوزانكيت : ما هو وماهى عناصره :

إن جوهر الدين عند بوزانكيت إنما يقع وراء الإجابة على السؤال « ماذا أفعل لكي أخلص؟ » فيوزانكيت يبدأ كتابه عن الدين بقوله « سوف أبدأ بالذى أعتقد أنه يكون النقطة الرئيسية والحاجة الأساسية لكل الأديان وهى : ماذا أفعل لكي

(1) Ibid., ch, II, P. 19.

(2) Ibid., ch, 1, P. 10.

أنخلص؟^(١) ولكن ما الذى نخلص منه؟ أنخلص من الألم والخطر والحوادث الطارئة؟ ويجب بوزانكيت: لا هذا لن يجدى نفعا. أنخلص من الخطيئة؟ ويجب بوزانكيت: إن هذا المعنى قريب من أن نقبله ولكن إذا تعمقناه ستظهر ضلالتة وضحالته، إذن ما الذى نخلص منه؟ ويجب بوزانكيت: «نحن نخلص.. إذا كان لنا أن نستعمل الكلمة - من الإنعزال، ونحن نخلص بإعطاء أنفسنا لشيء... عظيم»^(٢) وإنا يقول بوزانكيت: لا يمكن أن نخلص كما نحن، ولا يمكن أن نتوقف عن الوجود كما نحن، وإنا يمكن فقط أن نخلص بإعطاء أنفسنا إلى شيءبقى بواسطته كما نحن، ومن ثم ندخل فى شيء جديد^(٣) أى أننا نخلص إذا ما أربطنا وابتعدنا عن الإنعزال. ويؤكد بوزانكيت هذا المعنى بقوله فى موضع آخر: لا أحد يساوى شيئا إلا حينما يلحق نفسه بشيء، فكن كليا أو التحق بكل، ولا يمكن أن تصبح كليا إلا عندما تلتحق بالكل^(٤).

و يقرر بوزانكيت أن بناء الحياة البشرية ذاته يربطنا أنه لا يوجد إنسان منعزل فى الحقيقة، بل يرتبط كل فرد من أفراد البشرية برابط ماء، ويذهب إلى أن هذا الارتباط ضرورى جدا وهون الحياة أمامه فيقول: وأفضل للإنسان أن يموت دون أن يكون له ولاء ماء^(٥) أى دون أن يرتبط بشيء ما.

ولكن ما هو هدف الدين وما هى روحه؟ يجب بوزانكيت: بأن الحصول على الخير الكامل هو هدف وروح الدين للذين يمارسونه أو للذين أتأكد أن يكون لديهم هذا الدين سواء أمارسوه أم لا^(٦) ومن هذا النص يتضح أن هدف الدين هو الوصول إلى الخير الكامل وأن روحه تركز أساسا على هذا الخير والخير

(1) Ibid., ch, 1, P. 3.

(2) Ibid., ch, 1, P. 6.

(3) Ibid., ch, 1, PP. 8 - 9.

(4) Ibid., ch, 1, P. 12.

(5) Ibid., ch, 1, P. 6.

(6) Ibid., ch, 1, P. 8.

عند بوزانكيث : ليس هو بعض الوصايا العشر اليسيرة، أو بعض الأبيض فى مقابل الأسود، إنه الحياة، و الروح، و المعنى، التى علينا أن نضيفها، و أن نحارب من أجلها^(١).

و الشيء الجوهرى فيما يتعلق بالدين هو العقيدة التى تتناقض كما يقول بوزانكيث مع النظر و الفلسفة، و هذه مسألة ناقشناها فيما سبق. و للعقيدة الدينية ناحيتان متداخلتان و متكاملتان هما الإرادة و الحكم : و الإرادة و الحكم فى الحقيقة لهما ناحيتان لأن كلا منهما تتضمن الأخرى، و كلاهما يعنى الاندماج فى الخير...^(٢) و الحاجة المطلقة فى الحكم عند بوزانكيث إنما تتبلور فى الإخلاص و النقاء القلبين. هذا و للعقيدة أهمية كبرى عند بوزانكيث : فالمسألة الدينية لا تعدو أن تكون عنده صرخة من قلب الدين لكل وقت أن : أعتقد و حسب^(٣).

و بالعقيدة : و بالعقيدة وحدها مدعمة بالعبادة و التغلغل إلى أعماق اللات يرفض الإنسان الشر، و يرفضه، و حينما يتم له ذلك يشعر بأنه متحد بالخير الأعظم. و هنا يقول بوزانكيث تخرج أنت من دائرة العقل لكى تدخل فى دائرة التصوف «وعندما يقول لك العقل (أنت خارج الله) سوف تجيبه : (لا : أنا فى الله) .. أنا فى السماء.. فى داخلها.. فيه.. و لن أتركه إلى الأبد... يمكن أن يحتفظ الشيطان بخطاياه، و يمكن أن يحتفظ الدنيا بجسدى، و لكننى أنا أعيش فى إرادة الله، حياته متصيح حياتى، و إرادته سوف تصبح إرادتى، و سوف أموت باستدلالي حتى يتمكن له أن يعيش فى ذاتى، و تصبح كل أعماله هى أعمالى»^(٤).

(1) Ibid., ch, 111, P. 42.

(2) Ibid., ch, 1, P. 9.

(3) Ibid., ch, 1, P. 10.

(4) Ibid., ch, 1, PP. 12 - 13.

هنا يتجه بوزانكيت إلى التصوف، وينأى عن العقل. إن الدين عنده يصبح تجربة دينية، يتكلم فيها الإنسان مع « صوت واحد »^(١) أى مع الصوت الإلهي أو مع الله.

و يقرر بوزانكيت بعد هذا أن ذلك هو ما يعتقد أنه الدين، وأن هذا الأساس البسيط للدين كاف، ولا نحتاج إلى أن نذهب بعيدا عنه. وفي هذا الأساس البسيط تركز معاني السلام والنصر والخلاص. نحن لا نحتاج هنا إلى ضجة أو صخب التفسير، ولا نحتاج إلى العقل الماهر، ولا نحتاج إلى الاستدلال أو التساؤل المراوغ. إن ما يدعونا إليه الدين هو أن نكون « كالأطفال الصغار » براءة وقبولا وعلهارة.

إن بوزانكيت يدعونا إلى الخلاص من الإنعزال، بأن نلتحق بالكل، أى أن نخضع أو نستغرق في وحدة أكبر وأعظم حبذا لو كانت الخير الأعظم. فآين حريةنا هنا؟ أو بمعنى آخر كيف يمكن لنا بأن نقول بأن الكائن يفعل أى شيء بذاته ما دامت حقوقه كلها وتأثيراته كلها معتمدة على وحدة هو تابعها؟ وهذا يقودنا إلى أن نسأل : وهل يكون فى إمكان هذا الكائن أن يفعل غير ما فعل؟ أى هل يكون سلوكه كله نابعاً من الحتمية وخاضعاً لها، ومن ثم لا تكون لقوته الذاتية وحرية أى تأثير على سلوكه؟ كما ويمكن أن يقودنا هذا إلى شك أكثر وإلى أن نسأل : وهل يفعل هذا الكائن إذن أى شيء؟ و يجيب بوزانكيت فى الدين لا يجوز لنا أن نتساءل أو أن نستعمل عقولنا، إن الدين يدعونا فقط إلى أن نحافظ على التجربة الدينية، وأن ندخل فيها بأكمل ما يمكننا، فالدين لا يشبه أى شيء آخر، ففيه مثلاً « خارج الضعف تصنع القوة »^(٢) ومن الحتمية تقوم الحرية. وهذه مسائل تقبلها دون أن تناقشها لأنها أسمى من الحوار والنقاش والاستدلال.

(1) Ibid., ch, I, P. 12.

(2) Ibid., ch, II, P. 17.

إنك لا تفقد حريتك هنا في خضوعك للخير الأعظم ولن تكون تابعاً باتحادك مع الوحدة العظمى، لأن هذا الخضوع وذلك الاتحاد إنما هو خضوع واتحاد مع وحدة الحب والإرادة مع الخير الأعظم وفي هذه الوحدة لا يخلص الإنسان فقط وإنما يكون «حرّاً» و«قويّاً» أيضاً^(١).

أما عن هذه الوحدة أى وحدة الحب والإرادة مع الخير فيدعونا بوزانكيت إلى علم تقسيمها وتفسيرها، إن على المرء فقط أن يغمّر نفسه فيها، أو يجعلها تغمّر نفسها فيه^(٢).

وتتحد الأرواح الإنسانية الخيرة، هذا أمر يقرره بوزانكيت ولكن أتتحد هذه الأرواح في مجتمع القديسين؟ أو تتحد في مدينة النفوس الناطقة كما يقول ليبتر؟ أو تتحد في مدينة الله كما يقول القديس أوغسطين؟ إن بوزانكيت لا يقرر شيئاً من هذا، لأن الأمر هنا ليس موضوعاً للتحديد العقلي والفكري، إن الأرواح تتحد، وهذا يكفي. يقول بوزانكيت «إن هذه الأرواح في اتحادها بالله يجب في النهاية أن يتحد بعضها ببعض الآخر، وهذا أمر مضمون أو مكفول في لباب كل دين»^(٣). ويقول بوزانكيت بعد ذلك «ويجب أن نفكر بنفس الطريقة في اتحاد الإنسان بالطبيعة، فبالنسبة للعقل الديني تكون الطبيعة وحياً أو إلهاماً من جهة وآلة من جهة أخرى للإرادة الإلهية»^(٤). والنتيجة هنا هي أن هناك اتحاداً بين الله والإنسان والطبيعة.

ويرى بوزانكيت أن الدين لا يعوق تقدم ورفعة الحياة، كما أنه ليس أفيون الشعوب، كما ذهب إلى ذلك ماركس؛ فارجل الدين عند بوزانكيت «فهم صلد بالنسبة للأمل وللتقدم كأساسين للحياة» أنه يحويهما في ذاته، وهما متصلان أولئق

(1) Ibid, ch, II, P. 20.

(2) Ibid, ch, II, P. 20.

(3) Ibid, ch, III, P. 59.

(4) Ibid, ch, III, P. 30.

الاتصال بالخير الذى يتحد به^(١). ومادام الأمل والتقدم متصلين بالخير لدى رجل الدين فهما يقودان الحياة إلى الرفاهية والازدهار لا إلى التأخر والجمود.

والآن لتقرب عن كتب لنرى آراء بوزانكيث فى طبيعة الخطيئة، وفى الألم أو العذاب، وفى الابتهاال والمباداة وفى المزاج الدينى.

أما عن طبيعة الخطيئة فيقرر بوزانكيث أن النفس التى كرمست نفسها للخير والكمال تشعر فى نفس الوقت بأن ذاتها محدودة، وأن إرادتها الخيرة ناقصة، وأن العالم الذى تحياه ناقص وشرير. وعلى ذلك فبينما لا تسلم هذه النفس بشئ على أنه حقيقى سوى الخير، فهى تسلم أيضاً بإرادتها الناقصة والمحاطة بشئ من الشرور، كما تسلم برداءة العالم الموجود، وهى تعلم فى نفس الوقت بأن هذه الإرادة الناقصة والشريرة، وهذا العالم الردى يتميان إليها. ومن ثم فعلى النفس أن تحارب وأن تدخل فى معارك ضارية ضد إرادتها الناقصة من جهة و ضد الشرور المنتشرة فى العالم من جهة أخرى. ومادامت للنفس إرادة ناقصة وزائفة فهى تقع فى الخطيئة إذ أن هذه «الإرادة الزائفة هى الخطيئة»^(٢).

إن الخطيئة عند بوزانكيث هى كل ما يتناقض مع الكمال ومع الخير، وما دامت النفس تعمل جاهدة للوصول إلى هذا الكمال وذلك الخير وسط إرادتها الناقصة و شرور العالم، فهى كثيراً ما تقع فى الخطيئة، فالخطيئة متصلة بالنفس ما دامت إرادتها غير كاملة وغير خيرة كلية.

إن الخطيئة يقول بوزانكيث هى «التفصيل الطويل للصراع الذى تؤكد فيه العقيدة عظيمة الخير، إنها التناقض الدائى العميق الذى يذيب و يحطم كيانى الفعلى، أنها تجسيد للتناقض العريض أو الثورة التى تبقى فيها هنا. أما الخير فهو

(1) Ibid., ch, III, P. 40.

(2) Ibid., ch, V, P. 46.

يحمل في طياته جوهر نصره، في معاركه وفي نضاله، وفيه تشغل الإرادة بجمال ووضوح بإعادة خلق ذاتها^(١).

ولكن ما العمل؟ يقول بوزانكيث: لا تخف فإن الدين يعطيك كل ما تحتاجه لكي ترى ماذا يقصد بالخطيئة^(٢) وإذا عرفت المقصود بها أمكنت تجنبها بقدر ما يمكنك. ولكن لمة شيء هام يجب أن يتوفر لديك وهو الإخلاص. فالإخلاص هو الحاجة القصوى في كل ما يتعلق بالسلوك، والدين هو الإخلاص الأعظم^(٣) والمعرفة والإخلاص تستطيع أن تتسامى عن الخطيئة لكي تعيش أو تتحقق بالخير الأعظم.

ويرى بوزانكيث: أن مضمون الألم أوسع من مضمون الخطيئة^(٤) وأن الألم يمتد عبر العالم كله، وهو مستقل عن الخير أو الشر، ولذلك تقول أنه أكثر إنساعاً وأشمل طولا وعرضا.

وينبع الألم أو العذاب من عدم كثرات المخلوقات بمصالح بعضها البعض، ومحاولة تأكيد كل لمصلحة الخاصة فقط، ومن ثم ينشأ الصراع والعذاب الشعوريان. وينسب بوزانكيث إلى أن الألم أو العذاب شيء ضروري ولا يمكن تجنبه، وأن الاعتقاد الديني لا يعدنا بالتخلص منه. يقول بوزانكيث: إن الاعتقاد الديني لا يبدو أنه يعد بالتخلص من العذاب، ولكن يبدو أنه يقترح على العكس من ذلك أن العذاب لازم أو لا يمكن تجنبه^(٥).

ويسمى الألم أو العذاب إلى الروح الدينية من جهة، وإلى العالم المتناهي من جهة أخرى. ويمتد بوزانكيث أن الألم ليس هو الوجه الأوحى للحياة أو المسيطر

(1) Ibid., ch, V, P. 49.

(2) Ibid., ch, V, P. 49.

(3) Ibid., ch, V, P. 49.

(4) Ibid., ch, VI, P. 53.

(5) Ibid., ch, VI, PP. 53 - 54.

غالباً^(١). ولكن ما يبدو لبوزانكيث هو أننا إذا خصصنا التجربة الدينية بصورة مثالية لا تقبل أو تدع مجالاً للألم أو العذاب أيما كان من ضلّته أو قلته، فإن هذا يجعلنا نبتعد ونغفل النظر عن هذه التجربة الدينية، وبصورة أخرى فإننا يجب أن نعتقد بأن هناك آلاماً، هذا هو ما تدعونا إليه العقيدة الدينية، وهذا هو ما يقرره الدين على أنه لازم ولا يمكن تجنبه.

أما عن الدعاء والعبادة فيرى بوزانكيث أنهما يبدوان وكأنهما من أوثق ماهيات الدين. وبما أنه قد قرر أن الحوار والتفلسف والمناقشة يفسدان الدين والعقيدة الدينية، فكذلك تجده يقرر هنا أن مناقشة الدعاء والعبادة والاصرار على مثل هذه المناقشة، ومحاولة سبر أغوار ملامحهما بالعقل والفكر يشوه في النهاية الدعاء والعبادة، وبمعنى آخر فهو يدعونا إلى أن نقبلهما قبولاً لا تمحيص فيه ولا تدقيق وإلا لأدى بنا الأمر إلى هدمهما وتقويضهما. والدعاء يقول بوزانكيث «هو التأمل في أقصى معانيه»^(٢) وهو «يساعدنا على أن نحقق، وأن ندخل في الوحدة التي ما هي إلا العقيدة الدينية»^(٣). وتسير العبادة على نفس الخط الذي يسير عليه الدعاء كما أنها تتبع نفس المبدأ. والعبادة في حقيقة الأمر إن هي إلا اتجاه في الشعور وفي الفكر وفي الطقوس، ويدعم هذا الاتجاه بمساعدة التجمع العاطفي، وبفضل العقيدة والإرادة اللتان تتسبان إلى الدين.

إن بوزانكيث يرى هنا أن الدعاء والعبادة يدعمان الدين ويمدانه ويقويهان بواسطة الطقوس الدينية المختلفة، مما يجعله راسخاً في القلوب ومتعمقاً في الوجدانات. إن من يوجه الدعاء، ومن يقوم بالعبادة يتحد في نفس الوقت بالذي يوجه دعاءه إليه، وبالذي يعبده، وبمعنى آخر إن الدعاء والعبادة يجعلان الاتحادنا بالخير الأعظم أوثق، ويجعلان إيماننا بالله أعمق.

(1) Ibid., ch, VI, P. 60.

(2) Ibid., ch, VII, P. 67.

(3) Ibid., ch, VII, P. 67.

و يعطينا بوزانكيت مثالا بوضح فيه آداب الدعاء. فلقد كان لدى أحد الوزراء
 ابن مريض و على رشك الموت. و كان هذا الابن محبوبا من هذا الوزير للدرجة
 كبيرة، ولذلك كان يعترض على خالفه بصورة متهورة، وكان يشكو بعزلة.
 وأخيرا قيل له لقد سمعت شكواك و لكن لا تستعمل هذه الجراءة مرة أخرى على
 خالفك، و عندما رجع وجد ابنه صحيحا معافيا. و هذا المثال يوضح أن الدعاء
 يجب أن يسوده روح التواضع، و أن يعتمد عن الجراءة و عن التحدى للقوى العليا،
 أى قوة الخير الأعظم.

أما المزاج الدينى فمحموره أن يكون كل منا « كعقل صغير » أى أن يكون كل
 منا بسيطا و غير متسائل و برها و مخلصا و صادقا إلى أكثر الحدود. إن الدين يقول
 بوزانكيت « هو أن تكون واحدا مع الخير الأعظم فى العقيدة التى ما هى إلا إرادة،
 و المزاج الدينى هو أن تكون أيضا كليا و غير متسائل »^(١).

و يرى بوزانكيت أنه لو استطاع « أى شخص أن يصل إلى هذه البساطة، أى
 إلى العقيدة الجيدة العظمى، وإلى الإخلاص فى الحالة و الزواج، وإلى أن يهتم
 بدينه أساسا، و أن يهتم خصوصا بهذه اللامع فى دينه... فإنى أعتقد أن الكسب
 سيكون عظيما »^(٢).

جـ - الخاصيتان المميزتان للدين عند بوزانكيت :

إن الخاصية الأولى المميزة للدين عند بوزانكيت هى البساطة، و لقد اوضحت
 هذه الخاصية عندما عرضنا لمسألة التوفيق بين الفلسفة و الدين، و رأينا بوزانكيت
 يرفض رفضا تاما مناقشة مسائل الدين أو تناول الدين بالحوار العقلى و الفكرى
 والفلسفى. و كان يرجو من ذلك أن تقبل الدين بالإيمان، و ألا يلهينا الاستدلال

(1) Ibid., ch. VIII, P. 79.

(2) Ibid., ch. VIII, P. 80.

المراوغ عن عمقه وتأصله في نفوسنا وقلوبنا، كما كان يرجو في نفس الوقت أن يبقى الدين بسيطا بساطة مطلقة، لا يعقده الحوار والجدال، ولا تزيد الفلسفة والتفلسف تعقيدا وتركيبا وتشابكا يذهب به جمال ورونق تلك البساطة.

و طبقا لهذه الخاصية نجد بوزانكيث يدعو كلا منا أن يكون بسيطا « كالطفل الصغير » برها غير محاور أو مجادل، قابلا بطواعية غير متسائل أو مراوغ، كليا غير مجزىء للمسائل أو محلل لها. ويقول بوزانكيث إن عبارة « كالطفل الصغير » سوف تقابلنا في كل جوانب الدين، إن علينا أن نبقي مع التجربة العظمى و أن نأخذها ببساطة^(١). و التجربة العظمى عند بوزانكيث هي أن نعيش في حالة اتحاد مع الله فتصبح أفعالنا هي أفعاله، وأفعاله هي أفعالنا .

إن الاعتقاد يكفى وفيه الغناء. ولا داعى عند بوزانكيث إلى أن نذهب بعيدا لنحلل هذا الاعتقاد، أو النسير أغوار العقيدة الدينية أو نحللها. إن العقيدة الدينية عند بسيطة بساطة مطلقة، نقبلها بدون أن نطلب البرهنة عليها أو التدليل على صحتها أو معرفة أبعادها وأصاقتها. لذلك نرى بوزانكيث يقرر أن المسألة لا تعدو أن تكون ببساطة « صريحة من قلب الدين لكل وقت أن » اعتقد وحسب^(٢) .

في الاعتقاد البسيط إذن الغناء، بل وفي البساطة ذاتها فيما يتعلق بالدين الكفاية. ويذهب بوزانكيث إلى أن أى إنسان يستطيع أن يتحرر من قيود التركيب والتعقيد والتشابك، وأن يفتح قلبه ووجدانه إلى البساطة مرحبا بها، قابلا الدين ككل دون أن يستفسر، قائما ببساطة العقيدة ونورها ووضوحها، فإن النتيجة ستكون قيمة جدا. وفي هذا يقول بوزانكيث « لو استطاع أى شخص أن يصل إلى هذه البساطة ... فإنى اعتقد أن الكسب سيكون عظيما »^(٣) .

(1) Ibid., ch, II, P. 19.

(2) Ibid., ch, I, P. 10.

(3) Ibid., ch, VIII, P. 80.

و يحزننا بوزانكيت من الاعتماد عن هذه البساطة أو تجاهلها أو عدم التوقف عندها و يقول «... و عندما نبعد عن هذا الأساس البسيط للدين تصبح لدينا القابلية لتقبل أو ارتكاب الآثام أو الشرور»^(١) إن الأمر كله يتجه نحو اعتبار الحقيقة البسيطة أو التي نأخذها ببساطة مرادفة للدين أو على حد تعبير بوزانكيت نفسه تكون «...الحقبة... المأخوذة ببساطة كلية هي الدين»^(٢).

الخاصية الأولى إذن للدين عند بوزانكيت هي البساطة، و هي ترتبط بالخاصية الثانية و هي الكلية والوحدة والترابط. أما بخصوص « الكلية » فيدعو بوزانكيت كل فرد أن يكون كلياً أو أن يلتحق بالكل، لأن كل فرد لا تكون له قيمة إلا إذا اتصل بالأفراد الآخرين، و لا يمكن للإنسان أن « يصبح كلياً إلا عندما يلتحق بالكل »^(٣). و لكن من أين أنت فكرة الكلية هذه؟ هل أنت من الفلاسفة المثاليين الألمان و على رأسهم هيجل، أولئك الذين يعدون الجزء ناقصاً أشد النقص، وليست له قيمة إلا بالكل الذي يتظمه، ذلك الأمر الذي رأيناه واضحاً في الجدل الهيجلي الثلاثي الخطوات؟ أم أن الفكرة جاءت من محاولته قبول حقائق الدين ككل دون الخوض في جزئياتها أو تفاصيلها؟ إنني أؤيد هنا الاتجاه الثاني خصوصاً و أن بين أيدينا نصاً لبوزانكيت يقول فيه أن « المزاج الديني هو أن تكون كلياً غير مستفسر أو سائل »^(٤). و معنى الكلية هنا هو عدم الاستفسار أو عدم التساؤل لأن هذا الاستفسار و ذلك التساؤل يهدم تلك الكلية، لأنهما سيخوضان بطبيعة الحال في أجزاء هذا الكل و علاقاتها ببعضها و سيسبران أغواره ليصلا إلى أدق التفاصيل و إلى أصغر الجزئيات. أما اتجاه هيجل فهو يضع كل شيء : منطقي أو طبيعي أو ميتافيزيقي في جدل قلنا عنه أنه حوار العقل مع ذاته. و ما أبعد أن يقبل بوزانكيت وضع حقائق الدين في جدل محوره حوار العقل، و ما أبعد أن يقبل بوزانكيت مجرد لفظ العقل و هو بإزاء الدين.

(1) Ibid., ch, I, P. 13.

(2) Ibid., ch, II, P. 21.

(3) Ibid., ch, I, P. 12.

(4) Ibid., ch, VIII, P. 79.

و يلزم بوزانكيث إلى أن مشاركنا في الدين وإن كانت تختلف في الظروف، إلا أنها مرتبطة بأوثق الارتباط بقول بوزانكيث « إن معرفتي في الدين متصلة بمعركتك، ولكنها ليست بالضغط بمعركتك. إن معرفتك تساعدني في معرفتي ولكنهما ليسا نفس الشيء. لقد أرسلنا في إرساليات مختلفة و كل منا ضروري بالنسبة إلى الخير^(١). ما أبعد هذا عن جنل هيجل و حواره العقلي، وما أقره من الدعوة المخلصة إلى التلاحم و التلاقى و الاتصال في نضال مرير من أجل نصرة الخير.

و الكلية عند بوزانكيث مرتبطة بالوحدة، لأن الانفصال إتهام للكل، و لذلك نجد بوزانكيث يتأدى بضرورة التمسك بالوحدة و بعدم تجزئتها أو فصلها. و الوحدة التي نهمه هنا هي الوحدة الدينية بين الإنسان و الطبيعة و الله. فتجده يقول لنا « و لن نجدى محاولتك لتقسيم الوحدة فتبلا، كذلك لن نجدى أن تقول كم يأتي منك « أنت » و كم يأتي من « الله »^(٢). كما أنه يحلرنا في نص آخر من محاولة تجزئة الوحدة هذه فيقول « و إذا استطعت أن تجزئ هذه الوحدة، و أن تعيد ترتيبها في أجزاء فأنت بذلك تحطمها »^(٣). أما إذا احتفظ الإنسان بهذه الوحدة فإنه سيكون حرا و قويا في نفس الوقت، كما أن هذا الاحتفاظ بالوحدة هو السبيل إلى الخلاص. و في هذا المعنى يقول بوزانكيث « و أنت لا تخلص فقط في وحدة الحب و الإرادة مع الخير الأعظم ولكنك تكون « حرا » و « قويا » أيضا^(٤).

و لكن ألا يقترب بوزانكيث هنا من الصوفية ؟ إن الصوفي يدعونا إلى أن نعيش التجربة، و إلى أن نحيا اتحادنا بالله، دون أن نعبر بالألفاظ، و دون أن نتفلسف و دون أن نعمل العقل على الإطلاق. ألا يدعو بوزانكيث إلى هذا أيضا ؟ الحق أن

(1) Ibid., ch, IV, P. 42.

(2) Ibid., ch, II, P. 20.

(3) Ibid., ch, II, P. 21.

(4) Ibid., ch, II, P. 20.

بوزانكيت يدعوننا إلى هذا، ولكنه وإن اتفق في الاتجاه العام مع الصوفية إلا أنه يختلف عنهم في بعض النواحي : فهو لم يحدد مسالك الطريق، ولم يذكر المقامات أو الأحوال، والصوفي يعتمد على الذوق وحده ويهمل كل ما عداه، ولكن بوزانكيت وإن كان يعتمد على الذوق هنا فيما يتعلق بالدين إلا أنه يهتم بالمنطق والطبيعة والمجتمع إهتمامات لا نجد لها على الإطلاق عند الصوفي. إذن بماذا يمكن أن نحكم على بوزانكيت؟ إن الحكم عليه هو أن بوزانكيت يرى أن لكل دائرة طريقها الخاص: الفلسفة طريقها العقل والفكر، والمنطق طريقه الاستدلال والاستنباط، والدين طريقه الإيمان والاعتقاد الكليين والبيسطين، كذلك للمجتمع طريقه وللعلم النفس طريقه وللسياسة طريقها وهكذا.

ولكن إذا كان بوزانكيت يسلم بالدين تسليماً لا يحتاج إلى دليل أو برهان، بينما يعمل عقله في بقية الأبحاث والفروع الأخرى. ألا يقترب موقفه من موقف كانط؟ ذلك الموقف الذي قلنا أنه كان موقف رفض وقبول: رفض للدين وحقائقه في نقد العقل النظري الخالص، وقبول لهما في نقد العقل العملي الخالص كمسلمات ضرورية للإيمان والسلوك الأخلاقي، لا يحتاجان إلى دليل أو برهان؟ الواقع أن بوزانكيت وإن كان ينتهي إلى نفس النتيجة على وجه التقريب إلا أن اختلاف النسق الفلسفي لكل من كانط وبوزانكيت يجعلنا نقرر أن ثمة اختلافاً رئيسياً بينهما، فالأمر المطلق وفكرة الواجب والإرادة الخيرة عند كانط تقوم أساساً على العقل، وبوزانكيت يرفض تدخل العقل أساساً في الأسس وفي التفاصيل الخاصة بالدين، حتى ولو كان هذا العقل عقلاً عملياً.

د- تعليق ونقد:

يحدثنا يوزانكيت طوال تناوله للدين عن أنه لا يتكلم عن دين معين، وإنما عن الدين بوجه عام، فيقول مثلاً «إن غرضنا هنا هو ألا نجعل أى إنسان يشك فى دينه»^(١). ويظهر من هذه العبارة أنه لا انحاز إلى دين معين أو يتعصب لإتجاه ديني محدد. ولكن باستقراء كتاباته عن الدين نجد أنه انحاز تماماً إلى جانب ديانتة المسيحية وأنه استخدم إما بعض المعاني المسيحية؛ وإما بعض النصوص المسيحية ذاتها؛ فدعوته لنا بأن يكون كل منا «كطفل صغير» متفقة مع الإتجاه العام فى الدين المسيحى، ذلك الإتجاه الذى كان يرى فى الأطفال على أنهم أحباب الله ولدينا على ذلك نصان من الإنجيل: الأول هو «أما يسوع فقال دعوا الأولاد يأتون إلى ولا تمنعوهم لأن لكل هؤلاء ملكوت السموات»^(٢) والثانى هو «الحق أقول لكم من لا يقبل ملكوت الله مثل ولد فلن يدخله»^(٣).

بل إن يوزانكيت يستخدم نصوصاً صريحة من الإنجيل مثل «كل من يشرب من الماء الذى أعطيه أنا فلن يعطش إلى الأبد»^(٤). وهو يذكر هذا النص فى الفصل الرابع من كتابه عن الدين، كما أنه يذكر كلمات مسيحية خاصة مثل «الخلاص» و «ماذا أفعل لكي أخلص» و «فيه نحن نحيا، ونتحرك، ونحصل على وجودنا فى مواضع متفرقة.

والخلاصة أن يوزانكيت رغم أنه يعلن أنه سيتكلم عن الدين عموماً، وعن الإرادة الدينية، والعقيدة الدينية وغيرها بوجه عام إلا أنه انحاز نصاً ومعنى إلى ديانتة المسيحية.

(1) Ibid., ch, III, P. 27.

(٢) الإنجيل متى - الأصحاح الثامن عشر - آية ١٤.

(٣) الإنجيل لوقا - الأصحاح الثامن عشر - آية ١٧.

(٤) الإنجيل يوحنا - الأصحاح الرابع - آية ١٤.

خامساً

فلسفة الجمال عند بوزانكيت

خامساً

فلسفة الجمال عند بورانكيت

طبيعة الكم الجمالى وارتباطه بالشعور عند بورانكيت، تمهيد وتقديم :

إن الحكم الجمالى هو حكم قىمى، يهدف إلى تقييم الآثار الفنية بقصد تبين ما تنطوى عليه من مسحة جمالية. والحكم الجمالى بوجه عام يختلف عن الحكم الرياضى أو المنطقى، إذ أن العامل السيكولوجى، من شعور بحالات النفس كالفرح والحزن والألم ... الخ لا يمكن أبداً أن يكون له أدنى أثر فيما يتعلق بالأحكام الرياضية والمنطقية.

وكما أن الحكم الجمالى يختلف عن الأحكام الطبيعية والرياضية، فهو كذلك قد يختلف عن الأحكام الأخلاقية ولاسيما عند أتباع المدرسة العقلية، فبينما تصدر هذه الأحكام عن مستويات أخلاقية معينة، نجد أنه يتملص إصدار حكم مطلق من الناحية الجمالية بحيث يشمل جميع الأفراد. وتعدد الأحكام الجمالية على هذا النحو إنما يرجع إلى الاختلافات العديدة بين أذواق الناس وإلى تنوع اهتماماتهم، وذلك رغم أن المدرسة الاجتماعية قد سارت فى التيار المعارض للنزعة الفردية التى ينتج عنها ذلك التعدد متكاثفة مع التيار الوضعى الذى ابتدعه «أوجست كوكنت» فى غضون القرن التاسع عشر. وقد حسب هؤلاء المعارضون - يقول الدكتور محمد على أبو ريان - «النزعة الفردية أنهم بهذا يحترموا الأسلوب العلمى التجريبي» ولكن الحقيقة هى ... أن موقف هذا ينطوى على تنكر ومجافاة للروح العلمية الحققة. فقد قطع الوضعيون وأتباع المدرسة الاجتماعية والتجريبيون على وجه العموم شوطاً بعيداً فى تعرية الأحكام الجمالية من سماتها الفردية،

فأجهدوا أنفسهم في تقنين المقاييس المادية للظواهرات الجمالية لكي يتيسر إخضاع هذه الظواهرات لما تخضع له بالفعل جواهر الطبيعة من مقاييس مادية، فمثلاً يرجع بعضهم جمال الصورة أو الرسم أو التمثال إلى مقاييس مادية، مثل درجات التلوين وأنواعه المختلفة للظلال والانعكاسات الضوئية والخطوط وطريقة ترتيب وموازنة مفردات الصورة أو الرسم ... الخ^(١).

وقد حاول هؤلاء - تمثيلاً مع نزعتهم للمادية تلك - أن يصدروا الأحكام الجمالية على الأجسام الإنسانية والحيوانية؛ ففهم يخضعون الجسم الحي للمقاييس المترية، ويكتفون بقياس المظاهر الخارجية للجسم الإنساني، ثم يستخرجون ويرصدون المتوسطات الناتجة لكي تصبح مقاييس نهائية للجمال الحي، نحكم على ضوئها على تلك الأجسام بالجمال أو القبح.

ولقد غفل هؤلاء جميعاً عن أن الإنسان كائن حي معقد غاية التعقيد، وأنه يتكون من نفس بالإضافة إلى البدن، وأن هذه المقاييس مهما بلغت دقتها لن تستطيع ألا أن تسبر الجسم وحده دون النفس؛ بمعنى آخر لن تستطيع تلك المقاييس أن تنفذ إلى النفس وإلى لونها الخاص؛ ذلك اللون الذي يحس به الفنان ويستمد منه وحيه وإلهامه في إبداعه للآثار الفنية وكذلك يحس به المتذوق فيتجاوب معه بالنفس وبالروح سواء أكان هذا التجاوب راجعاً إلى الصورة نفسها كموضوع أو إلى ما تثيره الصورة في نفس المتذوق من ذكريات تتعلق به، فتتدخل كعامل مؤثر في تكوين الحكم الجمالي.

هذا وتتدخل في حكمنا الجمالي معاني كثيرة مرتبطة؛ فإذا حللنا الحكم الجمالي لشخص ما، ففسوف لا نرى فيه تمييزاً بين ما هو جميل وما هو نافع،

(١) محمد علي أبو ريان : فلسفة الجمال ونشأة الفنون الجميلة، الفصل الثاني، ص ٦٨.

وكذلك بين ما هو جميل وما هو لئيم أو مريع أو لطيف أو نبيل أو خير. وكل هذه المعاني يرتبط كلها أو بعضها بمفهوم الجمال عند الرجل العادي، بحيث يتعذر أن نجد معنى الجمال لديه مبررا منها. بل إن الكثير من هذه المعاني يتداخل بالفعل في الأحكام الجمالية للمثقفين أو للنوى الأذواق المرفه، فقد يكون الشيء لديهم جميلا وناغما معا، أو قد يكون جميلا ولطيفا أو لئima أو مريحا للأعصاب في نفس الوقت^(١).

هذا والأحكام الجمالية ترتبط أشد الارتباط بالتلوق الجمالي؛ إذ أن حكمنا على الشيء بالجمال يعنى أننا نقلنا إلى باطنه ونقلنا إلى داخله، وحدث بيننا وبينه ضرب من التماس الوجداني. ولا يعنى هذا أن «التلوق تجربة صوفية غامضة تتحد فيها الذات مع الموضوع، بل إن الذات - خلال لحظات التلوق - تتعاطف مع الموضوع لإدراك معناه والكشف عن ثرائه الفني ومدى ما يستشف فيه من اتحاد بين الشكل والمحتوى أى بين المادة والصورة»^(٢).

إن المتلوق يصدر حكمه على العمل الفني وكذلك فإنه يضع نفسه موضع الفنان الذى أبدعه وكأنه يمتلك الأثر الفني ويتعاطف معه، وحقيقة الأمر أن المرء لا يتلوق العمل الفني إلا إذا كان «متأملا» و«مشاركاً» فى نفس الوقت. إذ أن المتأمل وحده لن يكون إلا نظره سطحية ساذجة تقف عند الحدود الباردة لمناخ العمل الفني فلا تحتك بالجهد الخلاق الذى يكمن وراء ظاهرة التعبير الفني.

إن المتلوق يتغلل إلى الكيفية الوجدانية للموضوع، ويقترب من الحدس الأصلى للفنان الذى ابتدع أو خلق هذا للموضوع؛ بمعنى آخر إن المتلوق لكى

(١) نفس المرجع : الفصل الثالث، ص ٧٣.

(٢) نفس المرجع : الفصل الخامس، ص ٨٩.

بحكم يلزمه أن يتعاطف مع الموضوع. ولكن ألا يؤدي هذا التعاطف مع الموضوع إلى أن أحكامنا الجمالية ستكون شخصية. وعلى هذا يكون لدينا عدد من الأحكام بقدر أعداد المتذوقين؟ إن كانت يرد على ذلك بأن الحكم الجمالي ولو أنه شخصي إلا أنه يتسم بالضرورة بالأولية؛ هاتان الصفتان اللتان تتيحان له أن يكون موضوعياً. ويجب لا يتبادر إلى ذهننا هنا أن هذه الموضوعية تماثل موضوعية الأحكام الطبيعية والرياضية بل يمكن تفسيرها هنا على أن هناك إحساساً مشتركاً بالجمال بين الناس يجعلهم يتفقون أو يكادوا يتفقون على تقدير السمة الجمالية في الأثر الفني.

ولكى يكون حكمنا الجمالي سليماً ومتطابقاً مع أحكام الآخرين بقدر الإمكان وبقدر الطاقة، فإنه يلزم أن يقوم بعملية تربية الذوق الجمالي، ونبدأ بها في وقت مبكر؛ أي منذ مرحلة الطفولة حتى تتفتح ملكة الإحساس بالجمال منذ البداية.

ويجب أن نناقش الآن موقف المدارس المختلفة حول طبيعة الحكم الجمالي :

١ - الموقف الموضوعي :

الجمال عند اتباع هذه المدرسة له وجود موضوعي، وله صفات أو خصائص موضوعية مستقلة عن الذهن الذي يدركها، بل هي تأتي من الخارج وتفرض ذاتها على ذهن المتأمل، بحيث لا يستطيع تعديلها. ولهذا وطبقاً لوجهة نظر هذه المدرسة فإن الناس جميعاً يتفقون في تذوق الشيء الجميل والاستمتاع به في كل زمان ومكان. ولقد كان أفلاطون على رأس من ينادون بموضوعية الأحكام الجمالية حيث تجده يجعل الجمال مثالا بالذات، والمثل عند أفلاطون هي أسس الموجودات وهي أصول الأحكام وهي الحقائق المثالية التي تقوم على أساسها الموضوعية في

وفي المحاضرة الثانية يتناول الاتجاه الجمالي في تجسده ثم يتناول الطبيعة والفنون، وفي المحاضرة الثالثة يتناول أشكال الإشباع الجمالي ثم يدرس الجمال والقيح. ويقول بوزانكيت في مقدمته لهذا الكتاب الذي يعد مصدر آرائه في فلسفة الجمال «إنني سأحاول قدر الطاقة أن أتحدث حديثاً مباشراً لا التواء فيه، وليس حديثاً تعليمياً أو مدرسياً»^(١).

إن ما ينوي بوزانكيت عمله في هذه المحاضرات الثلاث هو ما يلي :

١- أن يشير إلى ما تعنيه حينما نتحدث عن الخبرة الجمالية على أنها شيء مضاد لأي شيء آخر سواء من الناحية النظرية أو العملية.

٢- أن يشير إلى الأسس الرئيسية التي تستطيع أن تميز وأن تربط بواسطتها النطاقات المختلفة للجمال في الطبيعة، والشريحة الكلية للفن الجميل، وبالتالي الفنون الجميلة المتعددة.

٣- أن يتعقب الاختلاف والترابط بين كفايات الجمال المختلفة.

ويقول بعد ذلك «إنني لن أحاول القيام هنا بتدريس أو تعليم فلسفة الجمال، إنني سأصنف وأحلل موضوعي بطريقة مباشرة قدر طاقتي وما سوف أقوله هنا سيصبح أساسياً»^(٢).

وبوزانكيت في تعقبه للجمال يحدد لنا منذ البداية دائرة اهتمامه، ويقول إن دائرة اهتمامه هذه فيما يتعلق بالدراسة الجمالية هي تلك الدائرة التي تقرر أن الجمال جزء من الفلسفة وفرع من فروعها «فنظرية فلسفة الجمال فرع من فروع

(1) Bosanquet; B : Three lectures on Aesthetic. Preface, P vi.

(2) Ibid., : P. 1 - 2.

الفلسفة»^(١). إن اهتمامه سينصب أساساً في البحث على الاتجاه الجمالي عبر الحياة، وفي تقصي أشكال القيم المرتبطة به. إنه هنا يعلن أن همه لن ينصب على تحديد «القواعد الخاصة بالإنتاج الجمالي، أو على نقد عمل الفنانين ... أو على الإهتمام بالجمال كعلم يتناول التفسير المسهب لعلل السعادة أو علمها في الإحساس وفي الخيال»^(٢).

وعلى هذا النحو يقرر بوزانكيت منذ البداية أن تناوله للدراسات الجمالية لن ينصب على دراسة القواعد التي يتم عن طريقها ووفقاً لها الإنتاج الفني، كما لن ينصب على النقد الفني لأعمال الفنانين، علاوة على أنه لن ينصب على الجمال من حيث كونه علماً يبحث في أسباب حدوث السعادة وفي أسباب غيابها. وذلك كله لأنه حدد لنفسه منذ البداية طريقاً واضحاً وهو أنه سوف يتناول الجمال على أنه فرع من فروع الفلسفة.

إن الجمال هنا وبهذا المعنى لن يكون جمالاً حسياً تجريبياً، وإنما سيكون عقلياً وروحياً. وعلى ذلك نجد بوزانكيت يقرر بأن واضعي نظريات فلسفة الجمال «يرغبون في فهم الفنان لا لكي يشاركوا هذا الأخير فنه، ولكن لكي يرضوا اهتماماتهم العقلية»^(٣).

فلسفة الجمال عقلية إذن وروحية، وما دام الأمر كذلك فنحن لن نتناول الجمال مع بوزانكيت من زاوية عملية تجريبية، ولن نبحث في الأعمال الفنية من ناحية التنفيذ والإجراءات، ولن نفحص الإنتاج الفني كشئ يباع ويشترى.. إن ما يهمنا هنا هو دراسة التيار الجمالي من حيث هو تيار عقلي .. دراسة الجمال على

(1) Bosanquet; B : A history of Aesthetic. Introduction, P. xi.

(2) Bosanquet; B : Three lectures on Aesthetic, PP. 2 - 3.

(3) Bosanquet; B : A history of Aesthetic. Introduction, P. xi.

أنه نوع من المعرفة العقلية المحضة .. دراسة الجمال على أنه نظرية فلسفية وفرع من فروع الفلسفة، دراسة الشعور الجمالي الممتد عبر التاريخ وعبر الحياة. وهنا يقول بوزانكيت في مقدمة كتابه الكبير «تاريخ فلسفة الجمال» إن ما أرغبه هو «محاولة كتابة تاريخ الشعور الجمالي بقدر الإمكان»^(١).

وتاريخ الجمال، وتاريخ الفن الجميل هو تاريخ الشعور الجمالي، يقول بوزانكيت «إن تاريخ الفن الجميل هو تاريخ الشعور الجمالي الحقيقي ... والنظرية الجمالية هي التحليل الفلسفي لهذا الشعور، التي تكون الإحاطة بتاريخه شرطاً ضرورياً»^(٢). ومن ثم يصبح تاريخ فلسفة الجمال عبارة عن «رواية تتعقب الشعور الجمالي في صوره العقلية للنظرية الجمالية»^(٣).

وإذا كان الجمال فرعاً من فروع الفلسفة فإن فلسفة الجمال يجب أن تخضع لمنهج معين، ولكن أي منهج من المناهج يمكن تطبيقه على فلسفة الجمال؟ لا بد لنا هنا أن نقف وقفة كبيرة عند مناهج علم الجمال، تلك المناهج التي يمكن تقسيمها بوجه عام إلى موقفين رئيسيين :

الموقف الأول :

هو الموقف اللامنهجي ويتفرع إلى فرعين :

أ - النظرية الصوفية : التي ترى أن العقل عاجز عن إدراك الجمال، ومن ثم فيجب إستبعاد أي منهج يضعه في هذا الميدان. إن الجمال يتكشف هنا للصوفي كحقيقة لا معقولة، منزلتها عالية على الحس والعقل معاً، ومن أتباع هذه النظرية راسكون، وبرجسون.

(1) Ibid., : P. Vii.

(2) Ibid., : ch. 1, P. 2.

(3) Ibid., : P. 2.

ب- النظرة التأثرية للجمال : التى نرى أن الجمال لا يمكن أن يكون موضوعاً للدراسة أى أن يكون علماً، وأن إدراك الجمال ليس عملية علمية فنحن ننفعل وتأثر ونشعر بالابعد الوجدانية للأثر الجميل، ولكننا نعجز عن فهمه عقلياً.

الموقف الثانى :

هو الموقف المنهجى ومنهم :

أ - التجريبيون أصحاب علم الاجتماع التجريبي : ويدرسون دور التجربة فى علم الجمال، ومن أهم مثليها فخر الذى حاول أن يقيس الإحساس والشعور بمقاييس كمية. ونلاحظ أن منهج فخر التجريبي كما يقول الدكتور أبو ريان ولم يحرز تقدماً ملحوظاً فى ميدان القياس الجمالى، وهذا سيؤدى بعلم الجمال إلى أن يصبح علماً تحليلياً يجرى الموضوع الجمالى إلى أجزاء ويحكم على كل جزء منها على حدة. فنحن حينما حكمنا على النافذة بالجمال أو بالقبح من ناحية أبعادها فقط، نكون قد أغفلنا فيها نواح كثيرة أخرى مصاحبة للشكل، وقد تتداخل هذه العوامل الأخرى مع الشكل فى تقديرنا لجمال النافذة. والواقع أن الموضوع الجمالى ليس بهذه البساطة التى يراه عليها فخر، فهو موضوع معقد لا يمكن أن نحكم على أجزائه كل على حدة^(١). ذلك لأن الكل أكثر من مجموع أجزائه المكونه له.

ب- المنهج الوضعى أو التحليلى : ويحاول أصحابه الكشف عن القواعد والمبادئ التى ينبغى أن يرسمها الفنان فى إنتاجه، والناقد الفنى فى فنه، والمتذوق فى تذوقه.

(١) محمد على أبو ريان : فلسفة الجمال ونشأة الفنون الجميلة. الفصل السادس، ص ١١٣.

جـ- المنهج الوصفي : يرى أصحابه أن عالم الجمال لا يجب أن يحكم على الشئ بالجمال أو بالقبح. فتلك أحكام قيمية فارغة لا معنى لها، بل يتعين عليه أن يصف ويفسر فقط، ويمثل هذا الاتجاه الوصفي سائر سوف وتين.

هـ- المنهج المعيارى : وهو يضع القواعد والقوانين والمقاييس للناقد وهذه كلها توضح ما ينبغى أن يكون عليه الناقد والمتلقي في فهمه للآثار الفنية والجمالية.

و- المنهج التكاملى : وهو يهتم بدراسة التوافق المنسجم بين التركيبات المختلفة والمتغايرة بين سائر العلوم والفنون.

وإذا عدنا الآن إلى بوزانكيت نسأله رأيه عن المنهج الذى سوف يتبعه فى دراسة الجمال، فإننا نراه يقرر بأنه لن يقبل فى الفلسفة ولا فى فلسفة الجمال بوجه خاص أى منهج محدد فهو يقول «إنتى اعترف بأن كل هذا الحديث عن المنهج فى الفلسفة يدولى على أنه شئ مخيف ومتعب»^(١). لماذا؟ لأنه لا يوجد إلا منهج واحد فى الفلسفة فى رأى بوزانكيت لا هو استبطاوى ولا هو قياسى ولا هو إستقرائى؛ وذلك المنهج الوحيد عنده هو أن كل الوقائع تؤخذ مع كل الأفكار وتبرهن للفكر على كليتها وتوافقها الذاتى.

* * *

(1) Bosanquet; B : Three Lectures on Aesthetic. Lec. 1, P. 3.

تعريف الجمال :

ليس هناك تعريف يمكن أن يحظى بقبولنا العام، وعلى ذلك فإن التعريف الذي يقول به بوزانكيت هو تعريف اصطلاحى يلتزم هو به حين يتحدث عن الجمال. وبوزانكيت يقرر بأن تعريفه هذا منبثق عن الأقدمين اثباتاً عن المحدثين ... وبالنسبة للأقدمين فإننا نجد أن معظم النظريات التى بحثت فى الجمال ربطت ذلك الجمال بأفكار التناسق والنظام والسميرية والانسجام بين الأجزاء وباختصار ربطته بالقاعدة العامة التى تربط الاختلاف فى الوحدة. وبالنسبة للمحدثين فإننا نجد تأكيداً كثيرة على أفكار مثل المفزى، والتعبير، والملاح. وإذا ربطنا آراء الفلاسفة بآراء الفلاسفة القدماء والمحدثين فإننا نستطيع أن نخلص إلى التعريف التالى للجمال «الشيء الجميل هو ذلك الحاصل على تعبير مميز وناطق للادراك الحسى أو التخيل، وهو خاضع لأحوال التعبير المجرد أو العام لنفس الوسط»^(١).

وإذا بحثنا فى ذلك التعريف لوجدناه يجمع بين أفكار مثل المفزى، والتعبير وهى أفكار الفلاسفة المحدثين عن الجمال، وبين أفكار النظام أو السميرية من حيث أن الشيء الجميل خاضع لأحوال التعبير وينتظم من خلاله، بمعنى آخر «فإن الاختلافات بين الأشياء الجميلة تلذوب فى وحدة أعلى وتنصهر فى كل يجمعها»^(٢).

ويرى بوزانكيت أن الجمال لا يرتبط بفكرة السعادة أو بفكرة ما هو مفيد، فليس من الضرورى أن يمت كل شيء جميل فينا السعادة، كما أنه ليس من الضرورى أن يحقق ما هو جميل فائدة أو منفعة «فالجمال سواء أكان منبثقاً عن الطبيعة أو الفن ليس جالباً للسعادة فى كل الأحوال ... كما أنه ليس كل ما هو

(1) Bosanquet; B : A history of Aesthetic. ch. 2, P. 5.

(2) Ibid., : P. 6.

سعيد ... جميلاً»^(١). وفي هذا يقول الدكتور محمد أبو ريان في كتابة القيم عن فلسفة الجمال ونشأة الفنون الجميلة «وليس الجمال خبيراً أو منفعة، ولو أن أفلاطون .. يطابق بين الجمال بالذات والخير بالذات، فقد تتعارض الظاهرة الجمالية مع الخير الذي تعارف عليه الناس، كما نجد ذلك عند أرباع مدرسة الفن للفن»^(٢). ويقول في موضع آخر من نفس الكتاب وبالتطبيق على الفن «والفن مطلب ضروري للإنسان يندفع إلى تحقيقه سواء جلب له منفعة عاجلة أم عجز عن أن يجلبها له. وهو كالمعرفة الخالصة يطلبها الكائن العاقل لذاتها تحموه الرغبة الخالصة للتفسير وحسب»^(٣).

والخلاصة هي أن بوزانكيت قد أبان في تعريفه للجمال عن أن النواحي السيكولوجية مثل السعادة والألم، والضار والمفيد، لا ترتبط بالشئ الجميل من حيث هو كذلك، وإنما ترتبط بأحوالنا النفسية وبميوالتنا ومواطننا وقيمنا تجاه ذلك الشئ الجميل.

* * *

المعنى الواسع والمعنى الضيق للجمال :

لغة معنيان للجمال؛ الأول هو المعنى الواسع والثاني هو المعنى الضيق. فيجب أن يكون هناك يقول بوزانكيت «كلمة عامة لما نعتبره طيباً من الوجهة الجمالية ... والطيب الجمالي يجب أن تكون له كيفية عامة، وعقلية عامة أيضاً والكلمة الوحيدة التي نجدها ونحن بازاء هذه الكيفية هي كلمة أو صفة جميل»^(٤).

(1) Ibid., : P. 7.

(2) محمد علي أبو ريان : فلسفة الجمال ونشأة الفنون الجميلة. الفصل السادس، ص ٧١.

(3) نفس المرجع : مقدمة عامة ، ص ٩.

(4) Bosanquet; B : Three lectures on Aesthetic. Lec. 3, PP. 83 - 84.

ومما لا شك فيه أن الجمال بهذا المعنى العام له درجات متفاوتة في الاستعمال كما أنه يختلف من حالة لأخرى. وهذا التفاوت في درجاته، وتلك الاختلافات في حالاته هي التي تجعل من المستحيل أن نقيس خطأ بين ما هو جميل وما هو غير ذلك خلال تلك الدائرة الواسعة للطيب الجمالي. ويرى بوزانكيت «أن هذا المعنى الواسع لكلمة جميل هو في النهاية المعنى الصحيح»^(١).

هذا هو المعنى الواسع، فلننظر الآن في المعنى الضيق للجمال. يقول بوزانكيت إنه طالما أن الإنسان العادي يحيا فإنه يطلب الجمال دائماً بمعنى ما هو سار له ولإحساساته العادية، وهذا هو المعنى الضيق.

ويعود بوزانكيت بعد ذلك يقول إن الجمال بمعنى الواسع - وهو المعنى الصحيح عنده، والذي يأتي بالتعليم والبصيرة الجمالية معا - هو الطيب الجمالي. ولكن هذا المعنى العام الذي يساوي الطيب الجمالي يتكون من طائفتين هما الجمال البسيط والجمال المركب.

الجمال البسيط والجمال المركب :

والجمال البسيط هو الذي لا يحتوى أو يعلن عما هو غير جميل، وهو أيضاً ما يسعد عملياً أى إنسان ومثاله، النغمة البسيطة، والإيقاع السهل، والوردة، والوجه الممتلئ شباباً وحيوية ... فكل هذه تسعد وحلة النفس والبدن العادية.

أما الجمال المركب فله ثلاثة أبعاد هي : التعقيد، والجهد، والعمق.

أما عن خاصية التعقيد فهي واضحة، ذلك لأن الموضوع الجمالي المركب لا يحتوى على كل ما يحتوى الجمال البسيط. وحسب بل يحتوى على أكثر من ذلك. ومن هنا يأتي التعقيد.

(1) Ibid., P. 84.

وخاصية الجهد واضحة أيضاً، فإن الشعور يتجسد في أى بناء من الأبنية الجمالية، ولكنه يتطلب بعد ذلك جهداً صديقاً وتركيزاً في فهمه، بمعنى آخر إن الجمال البسيط إذا كان لا يحتاج إلى أى جهد في فهمه والانفعال به، فإن الجمال المركب يحتاج في فهمه إلى بصيرة جمالية نفاذة، وتعليم وتدريب طويلين في التواحي والنظريات الجمالية.

والجمال المركب يمتاز أيضاً بالعمق، فنحن نجد فيه «دائرة عريضة من الصور، كل منها له اتجاهه الذى يميزه... وهذا يتطلب تركيبات للتعبير وأخرى للأحوال منفصلة باتساع عن خطوط الأحوال العادية للحياة»^(١).

وإذن فالجمال المركب يمتاز عن الجمال البسيط بأنه يمتلك ثلاثة أبعاد رئيسية هي : التعقيد، والجهد، والعمق .. إلا أن بوزانكيث يعود بعد ذلك ويقرر أنه «ليس هناك خطأ دائماً يمكن إقامته بين الجمال البسيط والجمال المركب»^(٢). مؤكداً بذلك اتجاهه الفلسفى نحو الترابط والكلية، وسائراً في طريق الوحدة الشاملة التى تصل به فى نهاية المطاف الى المطلق.

* * *

هل هناك صلة بين القبح والجمال ؟

يقرر بوزانكيث أن النظر للجمال بالمعنى الواسع لا بالمعنى الضيق، وما فى هذه النظرة من درجات واختلافات تؤدي فى النهاية إلى هدم كل خط يقام بين الجمال والقبح أو على حد تعبير بوزانكيث نفسه يؤدي إلى قضم التناقض الشهير بين الجمال والقبح.

(1) Ibid., : P. 94.

(2) Ibid., : P. 95.

ولكن كيف يكون ذلك؟ إن القبح من زاوية له أبعاد الجمال المركب وهي التعميد والجهد والعمق. ومن زاوية ثانية يعتبر بوزانكيت أن الجمال شعور مرن غير جامد أو راكد، ومن ثم فإن الأشياء التي تنتج متضادات للجمال (أي القبح) يجب أن تكون مرنة أيضاً، تجسد شيئاً وتعبر عن ذاتها في صورة، وبين لم تجسد الشعور وعلى ذلك ينطبق عليها التعريف العام للجمال السابق ذكره.

ولكننا قد نتشارك الأمر ونقول، ولكن القبح لا يعبر إلا عما هو غير سار، وهنا يجيب بوزانكيت نعم، ولكن ثمة أمر هام وهو أن عدم السرور هنا يرجع فقط إلى «ضعفنا وحاجتنا إلى التعليم»^(١). كما أن عدم السرور هنا مضاد للجمال بمعنى الضيق والذي قلنا أنه يعني ما هو سار. إن هذه النظرة الضيقة للجمال ليست مقبولة عند بوزانكيت.

ومن زاوية ثالثة يقرر بوزانكيت أن القبح قد يكون ناتجاً عن أجزاء متعددة كل منها يتمثل فيه الجمال، بمعنى أن أجزاء ما قد تكون جميلة على انفراد ولكن دمجها معاً قد ينتج صورة قبيحة؛ لأن هذه الأجزاء الجميلة أصلاً لا يمكن أن تتجسد أو تتجمع في صورة واحدة أو على حد التعبير البوزانكيتي نفسه «قد توجد مجموعة من الأجزاء الجميلة ترفض أن تجتمع معاً في تجسد كلي واحد»^(٢). فإذا ما جمعناها فإنه ينتج عن ذلك شيئاً أو صورة أو عملاً قبيحاً.

وعلى ذلك فالقبح متصل بالجمال ومتضمن فيه، فهو ليس غياباً للجمال، أو نطاقاً منفصلاً عنه، إنه فقط جمال وضع في غير مكانه نتيجة لضعفنا وجهلنا وعدم معرفتنا.

* * *

(١) Ibid., : P. 98.

(٢) Ibid., : P. 101.

الطبيعة العامة لفلسفة الجمال من حيث الاتجاه والتأمل والخلق :

أن أول ما يقابلنا ونحن بصدد الدخول إلى موضوعنا هي تلك الخبرة الجمالية البسيطة. وهي الشعور السار A Pleasant Feeling أو الشعور بشئ ساراً حينما ننتبه إليه نشعر بالسرور.

ويرى بوزانكيت أن كلمة الجمال يمكن وصفها بثلاث صفات مميزة ورئيسية؛ وهذه الصفات المميزة الرئيسية ترتبط فيما بينها ارتباطاً وثيقاً وهي :

١- أن الجمال شعور دائم فالأحكام الجمالية ليست مطالب منقضية وزائلة تبدأ وتنتهي، بل هي دائمة.

٢- إن الجمال شعور مطابق؛ بمعنى أنه متصل وتابع لكيفية بعض الموضوعات بكل تفاصيلها. فقد أكون مسروراً عندما أسمع أو أرى شيئاً يجلب لى السرور، ولكن هذا لا يعد بمثابة خبرة جمالية إلا إذا كان شعوري بالسرور متطابقاً ومتوافقاً ومتصلاً مع الصوت الحقيقي الذي أسمع، أو الشئ الحقيقي الذي أراه. إن شعوري بكيفيته الخاصة يستدعي أو يحضر بواسطة كيفية خاصة لشئ أشعر به وفي الحقيقة أكون متحداً به.

٣- إن الجمال شعور عام. فقد يشاركك آخرون هذا الشعور ومع ذلك فإن قيمه لا تنقص نتيجة تلك المشاركة.

وينتج عن وصفنا للاتجاه الجمالي بأنه اتجاه يتصف بالدوام والمطابقة والعمومية، أنه يشير إلى موضوع أو له موضوع دائم ومتطابق وعام «فالشعور الجمالي هو شعور بشئ ما»^(١). أو موضوع معين. ومن ثم فالالاتجاه

(1) Ibid., Lecture I, P. 5.

الجمالى هو ذلك الذى يكون لدينا فيه شعور، وذلك الشعور يكون متجسداً
فى موضوع ما.

ويقول بوزانكيت بعد ذلك إن هذا يجرنا إلى نقطتين أخريتين متعلقتين
بالخبرة الجمالية : فالاتجاه العقلى فى الخبرة الجمالية يكون تأملياً
Contemplative كما أن الشعور المرتبط بالخبرة الجمالية يكون منظماً Organised
ومرناً ومتجسداً وملتحمًا.

والتأمل مصطلح غالباً ما نجده مطبقاً فى الاتجاه الجمالى وهو يشابه ذلك التأمل
الموجود فى النظرية والتطبيق، ولكنه مع ذلك يختلف عنه. ودرجة الاختلاف بين
التأمل كما نجده فى النظرية والتطبيق، وبين التأمل كما نجده فى الخبرة الجمالية
هو أن الأول يتأمل الموضوعات وبغيرها، بينما الثانى ينظر الى الموضوعات ولا يحاول
أن يغير فيها. ولكن كيف يتفق هذا ويتوافق مع وقائع الفن الخلاق؟ هذا ما سوف
نراه فيما بعد ولكن يمكننا أن نقرر منذ البداية «أن الإنتاج فى ميدان الفن الخلاق
- حيثما يكون - هو صورة من الإدراك وتابع للتخيل الكامل والنظر والسمع
الممتلئين»^(١).

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإننا نقول أن الشعور يكون منظماً ومرناً
وملتحمًا. وهذه الخصائص المتعلقة بالشعور الجمالى هامة جداً. وذلك لأن الشعور
الذى يجد تجسده وتلحمه أو يأخذ شكلاً مرناً مطاوعاً، لا يمكنه أن يكون رد فعل
مؤقت لجسم وعقل مفرد.

ويقول بوزانكيت أن ما يكون لدينا ليس شعوراً وتجسداً، وإنما ما يكون لدينا هو
تجسد نشعر به، وهذا هو الاتجاه الجمالى. وهذا القول الأخير يقودنا إلى التناقض

(1) Ibid., P. 7.

وبما أنه يوجد إختيارات لا متناهية للموضوعات، فلا بد وأن يوجد أعداد لا متناهية من الصور.

كما أن الصورة تختلف وتتفاوت بالنسبة للموضوع الواحد؛ فالسحاب تكون له صورة ماء، ولكن إذا تخللته أشعة الشمس تغيرت الصورة، وإذا ظهر في الأفق ولاس (ظاهرياً) قسم الجبال تغيرت الصورة وهكذا «فالموضوع الواحد يكشف عن أكثر من صورة والشعور الذي يتحد بالموضوع تكون له صور كثيرة فيه»^(١) ونعكس هذا على الفنون، فالموضوعات العظيمة للفنانين تحتوى على عشرات الآلاف من العناصر ذات المستويات المختلفة من الصور، والتي ترتبط معا في أنساق مركبة، وتظل ترتبط وتتدمج حتى يتمكن الشعور من أن يتقبل الكلية للعقل العظيم الذي ألف كل هذه التأليفات وروحد بينها في عمل فنى.

ويقول بوزارنكيت نحن كثيراً ما نتحدث عن امتزاج أو انجاء الشعور بالموضوع أو بصورته أو مثاله. وهذا القول ينتج في الحقيقة من تلك القاعدة التي تقول أن كل شعور هو شعور بشئ ما. ولكن كيف يكون الشعور متحدًا بموضوع؟ يجب هنا بولزنكيت بقوله: إن فعل الإدراك لمعظم الموضوعات يحتاج منك إلى أن ترفع بصرك أو تخفضه وأن تقيم رأسك وأن تحول عنقك؛ وهذه كلها تسبب جهداً معيناً، ولكنها تحدث من ناحية أخرى راحة داخلية؛ لأنها تشبع في اللات ناحية لا بد من إشباعها وهي الناحية الجمالية فضلاً عن إشباعها لشغفنا المستمر وتلففنا على إدراك وتأمل ما يحيط بنا. ومن ثم فإن أى إدراك أو تأمل لموضوع ما يكون مصحوباً بتوتر جسمي وبنوافع مرتبطة بتلك الصور التي تدرك، كما أن ذلك التوتر، وتلك النوافع ترتبط بنشاط الفرد الخاص (نشاط عقله وبلته) في فهم ما

(1) Ibid., P. 19.

يدركه أو يتأمله. هذه الانفعالات وتلك النشاطات هي ما نستخدمها آلياً بكل ما فيها من معاني مرتبطة لكي تكون الشعور الذي ما هو إلا شعور بموضوع ما. وعلى هذا النحو يكون الشعور متحداً بالموضوع.

وليست الخيلة ملكة مستقلة تخلق الصورة، ولكن الخيلة هي «العقل وهو يعمل متعقياً ومكتشفاً للاحتتمالات المختلفة التي تقترحها خبرته المترابطة»^(١). والخيلة في مجال الخبرة الجمالية تكون حرة غير خاضعة لقوانين محددة أو قواعد تقيدتها. ويمكن تلخيص ذلك كله في قولنا إن الخيلة «هي العقل وهو يعمل بحرية في كل مصادر خبرتنا المباشرة وغير المباشرة»^(٢). ومن هذه الأخيرة تعطينا الخيلة موضوعاً متجسداً لشعورنا السار. وعلى ذلك وبعد هذا التحليل يصبح الاتجاه الجمالي هو «الاتجاه الذي تتأمل فيه تخيلنا موضوعاً ما يمكنه أن يحيا بهذه الطريقة كتجسد لشعورنا»^(٣).

وبعد أن يحدد بوزانكيت ما يعنيه بالخيلة والخيال يحدد أيضاً ما يعنيه بالتأمل؛ فيقول إن كلمة التأمل تلامح ثلاثة أنواع من البشر؛ العاشقين للطبيعة والمشاهدين للفن، والناقدين. وهي في ملائمتها للأنواع الثلاثة السابقة تغض النظر عن أهم شيء في الموضوع وأهم عنصر في الجانب الجمالي ألا وهو الفنان الخلاق.

إن طابع التأمل هو طابع الخلق؛ وأكثر الأنواع البشرية تحقيقاً للخلق والإبداع هو الفنان، أما عاشق الطبيعة، والمتأملين في مناظرها الجميلة، وأما المشاهدين للفن والواجدين فيه امتاعاً ومتعة وإشباعاً، وأما الناقدين للعمل الفني بناء على قواعد وأسس نقدية فلا يتوفر فيهم عنصر الخلق والإبداع. إن الأول والثاني متأملين

(1) Ibid., P. 26.

(2) Ibid., P. 29.

(3) Ibid., PP. 29 - 30.

والثالث لا يخلق ولكنه يتقده، أما الفنان فهو خالق مبدع وهو بالتالى متأمل بأدق معنى من معانى التأمل. والنتيجة هى أن الخيلة خلاقة ونشطة وكذلك التأمل.

* * *

الآثار الظاهرة للاتجاهات الجمالية - الطبيعة والفنون :

إن أبسط حالات الاتجاه الجمالى وأسهلها على الفهم، هى تلك التى أحاطت بتسميتها بالآثار الأولية للروح الجمالية، وتلك الآثار عند بوزانكيت هى كالمكعب أو المربع، فهى أنماط بسيطة وتعتبر بمثابة آثار أولية للشعور البسيط.

ويمكن أن نضع مع المكعب والمربع السابق ذكرهما، الايقاعات البسيطة والألحان البسيطة والخطوات فى مجال الرقص وهكذا. فكل هذه وأمثالها أنماط بسيطة، وكل منها يرتبط تمام الارتباط مع بعضها البعض.

وتلك الآثار الأولية الظاهرة للروح الجمالية تكون اللذة المتعلقة بها أولية أيضاً، وينطبق عليها ما سبق أن قلناه من مميزات ثلاث تميز الشعور الجمالى بأسهل وأوضح ما يكون فهى دائمة ومطابقة وعامة.

وفى تلك الآثار الأولية الظاهرة نحن لا نرى أى مجال لأى تعبير عن موضوع متكامل. وقد يعترض على هذا القول بحجة أن المكعب الذى نرسمه على الورق يمكن أن يمثل مكعباً حقيقياً من الخشب أو الحجارة أو النحاس، ولكن بوزانكيت يقرر أن هذا التمثيل لا ضرورة له على الإطلاق فى هذا المستوى الأول للآثار الجمالية؛ فالمكعب المرسوم على الورق كاف وهو كاف وحده كنمط وحسب.

الآثار الأولية إذن بسيطة وتمتاز بالدوام والمطابقة والعمومية ولا تمثيل لها، وهذا سر بساطتها. ولكن الأمر يتعقد هنا أكثر إذا نظرنا لا إلى مكعب مرسوم باعتباره نمطا بسيطاً لا تمثيل له، وإنما إذا نظرنا إلى رسم على الورق يشير إلى اقتناص ثورة مثلا، هنا نحن لا ننظر إلى نمط بدون تمثيل، وإنما ننظر إلى أشياء لا إلى أنماط. إننا هنا ننظر إلى رسم يمثل أشياء توجد في الواقع لا تحتاج إلى معاونة الرسامين كما هو الحال فيما يتعلق بالأنماط، وإنما تحتاج فقط إلى أن ننظر حولنا كل يوم بدون أن تمد إلينا يد المساعدة من الآخرين سواء أكانوا رسامين أو غير ذلك. إننا هنا أمام آثار جمالية أعقد من مجرد الأنماط، وأصعب من تلك التي وصفناها بالأولية والبساطة، وهذه الصعوبة وتلك التعقيدات تنطبق على تلك الفروع الضخمة لنشاط الفن الجميل، فهذه الفنون قد ترسم لك اقتناص ثورة، أو تحت لك تمثالا لا يولود، أو نعنى لك قصة طروادة ... وهذه كلها تختلف في الأساس عما أسميناه بالصورة الأولية للتعبير الجمالي^(١).

ويقول بوزانكيت بعد ذلك إن كل عمل فنى وكل شئ يتناول الجمال، يقدم لنا أنماطا أولية، ولكن هذا يكون من ناحية سطحية، مع أن هذه الأنماط الأولية التى يتضمنها العمل الفنى يمكن أن تمتد إلى دائرة تمثيل الأشياء التى نعرفها من الخبرة، وتلك المعرفة ضرورية. ولكى يمكننا الإحاطة بأى عمل فنى، فنحن لا يمكننا أن نقرأ فى الرسم اقتناص ثورة، أو نرى تجمعات الألوان الموجودة فى الرسم معانى مثل النشاط، الشجاعة، البأس اللهم إلا إذا كانت لدينا معرفة واقعية عن الحيوان وعن الإنسان، كما أننا لن نستطيع أن نعرف أن الأشجار خضراء اللون تشير إلى ازدهار وتنوع تلك الأشجار، كما أن اللون البنى يشير إلى جذبها وعدم إثمارها، إلا إذا كانت لدينا معرفة بذلك. إننا لا نصل إلى ذلك إلا بمعرفة الواقع،

(1) Ibid., P. 42.

ومن ثم فإن الآثار الجمالية ذات الدرجة التالية للآثار الأولية تحتاج منا إلى معرفة بالواقع وإحاطة به حتى يمكن تمثيلها وقبولها في شعورنا الجمالي.

ويضرب بوزانكيت مثالا على ذلك يؤكد به آراءه السابقة فيقول لقد رأيت تمثال رامي العجلة، وعلمت أن ذلك التمثال يمثل رجلا يدفع العجلة، والآن لكي أعيش في هذا التمثال يجب أن أعرف ما هو الرجل، كما يجب أن أعرف كيف يعمل جسمه وكيفية توازنه وهلم جرا. إنني لا أقرأ أى شئ بالمرة من صورة التمثال باعتباره مجرد نمط من المرمر كنمط الدائرة أو المكعب. ولكنني أتمثل هذا التمثال وأحياء في شعوري إذا نظرت إليه لا كنمط وإنما على أنه يمثل شيئا ما، ولهذا فيأبى اضطر لكي أتمثله وأحياء أن أحيط وأن أعلم عن ملايساته وتكويناته الشئ الكثير، وعلى ذلك فإن النمط المجرد يتدخل بواسطة الخبرة في دائرة الطبيعة والإنسان وينسحب بذاته على الظواهر المنتشرة في الطبيعة وفي العالم.

إذن نحن هنا وفي الآثار الجمالية التالية للآثار الأولية نعود إلى الطبيعة فنقرأ فيها ونعرف ونعى الأشياء كما تظهر لنا ولإدراكنا وخيالنا. ولكن إذا كانت الطبيعة بما فيها من أشياء تتمثلها بشعورنا الجمالي هي أساس اتجاهنا الجمالي، وإذا كان لا ادراك إلا بموضوع موجود في الطبيعة، ألا تكون إذن الطبيعة هي مبعث الجمال ومصدره؟ والا يكون الفن هو محاكاة للطبيعة أو تقليد لها؟ يجيب بوزانكيت نعم «إن المحاكاة تحمل في طياتها بذرة المذهب الأساسي للصورة الجمالية»^(١)، وهذا يعنى أن ما يهمنا هنا هو لا الأشياء في ذاتها وإنما مظاهرها التي يمكن أن تتمثلها ونعالجها ونعيد تركيبها وخلقها، إننا هنا تتمثل ونشعر بسروح الشئ

(1) Ibid., P. 51.

تاركين الجسمية وشأتها، ومعنى آخر إن ما نحكيه أو ننقله عن الطبيعة ليست الأشياء وإنما مظاهر هذه الأشياء أو ما تبدو عليه أو روحها.

وإذا كنا نركب الظواهر على أنحاء مختلفة، ونعيد خلقها على درجات متفاوتة في العمل الفني سواء أكان شعرا أم نثرا أم نحا أم رسما أم موسيقى ... الخ ألسنا نجد أنفسنا أمام مشكلة كبيرة تتعلق بالتمثيل ؟ أعني ألا نجد أمامنا عالما أكبر وأضخم وأعمق من العالم الحقيقي الذي لا تمثيل له ؟ نعم إن عالم شعورنا، ما دمنا تمثله ونركب بين مظاهره ونعيد خلقه، هو عالم أكبر وأعمق من العالم الحقيقي وهذا يعطينا السبب في أننا قد ننسخ شيئا بأعمق وأعظم مما يوجد عليه في الواقع. والواقع أن أى عمل فنى إذا ما تعمقناه رأيناه أعمق من الشئ الذى يمثله أو يرسمه أو ينحته، فالعملية هنا ليست محاكاة حرفية للطبيعة أو نقل مباشر حرفى عنها، وإنما العملية تتعلق بالشعور الذى يأخذ من الأشياء ظواهرها ويربط بينها ويعيد خلقها لكى تظهر فى ثوب جديد وإطار حديث.

ولنتوقف الآن عند العبارة «الطبيعة كما تظهر لنا» أو كما تبدو لنا ولنتساءل هل هناك طبيعة من نوع آخر ومن نوع ثالث وهكذا ؟ يجيب بوزانكيت إن الطبيعة واحدة ولكن الطبيعة بالنسبة للعالم تختلف عن الطبيعة بالنسبة إلى الفنان وتختلف كذلك بالنسبة للمنطقى ... وهكذا دواليك. ولكن ما الذى نقصده بالطبيعة من الناحية التى تخصنا هنا وهى الناحية الجمالية ؟ إن ما نقصده بالطبيعة هنا هى تلك التى نجد فيها الجمال الطبيعى، ونجد الأشياء الفنية فى ثنائها، ويكون الإنسان فيها مركزا للتمثيلات المختلفة للأشياء جميعها كما تظهر له. إن الطبيعة بالمعنى الجمالى وللأغراض الجمالية تعنى «ملاء من روح وصور الأشياء الخارجية التى يفهمها الإدراك التخيلى بحرية ويعيد تشكيلها لكى

تشبع اهتمام الشعراء^(١).

نحن هنا لسنا أمام الطبيعة التى يتناولها العلم الطبيعى، إنما هنا أمام الطبيعة كما تظهر لنا، والطبيعة كما تظهر لنا هى الطبيعة التى نحبا ونعجب بها، وإنها العالم الخارجى الحى الذى نحياه بالكامل عبرتنا التخيلية والإدراكية.

وحبنا للطبيعة هو ذلك الذى أدى إلى ظهور فكرة «سحر الطبيعة وفتنتها». تلك الفكرة التى يقرر بوزانكيت بأن أول من نادى بها هو الشاعر الكسندرين فى القرن الثالث الميلادى عندما قال :

وفى البيت نجد راحة ونخرج الأبواب سحر الطبيعة

لقد رأينا حتى الآن أن ما نسميه تعبيراً بسيطاً أولاً ليس خاصية بسيطة وأولية للآثار الجمالية، ولكنه يكرر نفسه حتى على زروة الآثار الجمالية وهى تتمثل عند بوزانكيت فى الموسيقى. وهذا المبدأ - وهو أن الآثار الأولية البسيطة تتكرر وتتدخل فى الآثار الجمالية كلها - يؤكد ذاته فى مختلف الفنون مع تفاوت درجاتها. فإننا نجد هذا المبدأ فى الفنون المعمارية وفى فن النحت والرسم والموسيقى والشعر وغيرها من الفنون. ومن هنا ينشأ لدينا ذلك الصراع بين جانبى الاتجاه الجمالى، الجانب الأول وهو جانب التعبير المباشر خلال الإيقاعات والتجمعات الصوتية، والجانب الثانى هو الجانب الغير مباشر يعبر عن كل ما فى عالم الإدراك والخيال والجانبان غير متفصمين.

أما بخصوص تصنيف الفنون، فيرى بوزانكيت أن التصنيف هو دراسته لاجلوى منها. اللهم إلا إذا ألقيت بعض الأضواء على نوعيات الأشياء وقيمتها ثم يتساءل لماذا تكون هناك فنون متعددة؟ ويجيب على ذلك بقوله إننا إذا نظرنا إلى عمل

(1) Ibid., P. 54.

الفنانين لوجدناهم يمددون أنماطاً مختلفة، أو يعبرون عن النمط الواحد بتعبيرات متفاوتة فيستخدمون نحت الخشب أو التشكيل بالصلصال أو بالحديد المطاوع ومن هنا يأتي تصنيف الفنون. وينتهي أن الأعمال الفنية التي تقام بواسطة الحديد قد لا يمكن عملها بواسطة الخشب أو الصلصال وهكذا. والخلاصة هي أن الاختلافات بين الفنون الكبيرة تشبه ببساطة تلك الاختلافات بين النحت بالخشب والتشكيل بالصلصال والعمل بالحديد المطاوع^(١). ومن هنا نشأ التصنيف.

ويتناول بوزانكيت بعد ذلك ماذا يعنى بالمثال فى الفن. إن المثال يشير دائماً إلى التعميم والتجريد وهو فى إشارته تلك يعتمد على الفكرة القائلة بأن الوصول إلى أساس قانون الأشياء هو وصول فى نفس الوقت إلى العنصر العام الذى يمثل شرطاً هاماً وهو : ألا نفعل ونحن بإزاء المثال، الجانب المادى، إن المثال فى كل فن يجب أن يتكشف فى أجزاء الفن ذاته، ويجب أيضاً أن يكون بمثابة القوة التى تحيط بكل الجهود التى يقوم بها خيال الفنان فى عمله وفى خلقه، وهو يجسد الشعور الذى يحقق له الرضا. فالجانب المادى إذن ضرورى جنباً إلى جنب مع الجانب الروحى، ولقد تناول بوزانكيت الشعر بالتحليل والتنفيذ، وتوصل إلى أنه حتى هذا الشعر يحمل فى طياته ناحية مادية ألا وهى الصوت الذى يقرأ به، إذ يقرر بوزانكيت أن هذا الصوت فيزيقى أو مادى. ثم يتناول مثالية هندوكرونشى بالنقد لأنها تفعل الجانب المادى، وأطلق على مثالية كرونشى إسم المثالية الهزلية، وخلص من ذلك كله إلى رآية الخاص وهو :

«أنا إذا حاولنا أن نقطع الجانب المادى من عالمنا فإننا سنجد أننا قد أهدنا الجانب العقلى إلى لا شئ ... وإنما حينما نقول أننا نستطيع أن نخطف روح الشئ تاركين الجسم وراءه، فإننا يجب أن نضيف مع ذلك الفعل منح تلك الروح جسماً

(1) Ibid., P. 62.

روحياً جديداً. إن تخيلاتنا يجسب أن يكون تخيل شيء. وإذا رفضت أن تعطى ذلك الشيء بناءً المخلد قبائك تمر من دائرة للمشال الجسمالي إلى دائرة الفكر المجردة^(١).

وإذن فالروح والبدن متحدان وممتزجان، وبينما تكون الروح شعوراً يكون البدن تعبيراً عن هذا الشعور.

* * *

(1) Ibid., P. 73.

الفصل الثالث

**جورج ادوارد مور
والنقد الموجه إلى المثالية**

جورج ادوارد مور وموقفه من المثالية

أولاً : حياته وأعماله وأهميته

أ- حياته

بات من الواضح لدى مؤرخي الفلسفة ونقادها Critics أن حياة الفيلسوف جزء لا يتفك عن الإطار العام لآرائه ومناقشاته. وإنبثاقه من هذه البديهية الأولية صدى المؤرخون والنقاد كتاباتهم باستعراض حياة الفلاسفة موضوع الدراسة، ومن ثم وجدنا «بول آرثر شليب» Paul Arthur Schilpp حفاظاً منه على وحدة النسق الفلسفي Philosophical System يؤرخ لحياة الفلاسفة المعاصرين، نقداً ومنهجاً وموضوعاً، ومن بين هؤلاء «جورج مور» G.E. Moore الذي كرس له العدد الرابع من السلسلة التي أعدها لهذا الغرض، والذي أخرجته لنا في عام ١٩٤٢، والذي تضمن تسعة عشر مقالاً يستعرض فيها كتابها فلسفة مور، وقام الفيلسوف بالرد على أوجه النقد التي وردت بكل منها.

ومن المؤكد أن الحديث عن «جورج مور» يشدنا إلى ذلك البناء الضخم للفلسفة الانجليزية المعاصرة Contemporary British philosophy . فقد تحرك «مور» بالفلسفة في أكثر من إطار لها، رغم قلة إنتاجه الفلسفي، فالكلم لا يجب الكيف، لأن المعيار الأساسي في الفلسفة هو الكيف.

تلقى مور دراساته في الفلسفة على أيدي رواد المثالية Idealism في إنجلترا برادلي Bradley، جرين Green، مآكتجار Mactaggart، لكن سرعان ما اكتشفت عدم كفاية الموقف الفلسفي للمثالية فكان إن تعاون مع «رسل» Russell في صرح المذهب الواقعي الجديد New Realistic Doctrine وإعادة الفكرة الانجليزية إلى نمطه التجريبي Empirical.

ولا ريب أننا نلمس في هذا الاتجاه امتداداً طبيعياً لتيار الفكر الانجليزي التجريبي البحث الذي يعبر عنه لوك Locke، وهيوم Hume، وميل Mill ورسل اصدق تعبير.

وقد يبدو ضرباً من الخلط أن تردف الواقعية بالتجريبية، إلا أن هذا الخلط سرعان ما يذوب ذوبان الجليد على سطح الماء، إذا كشفنا النقاب عن حقيقة ولب ذلك الموقف الجديد الذى مثله «مور» فى أوئل القرن العشرين.

وحتى تتضح لنا أبعاد هذا الفكر وذلك التيار الاساسى للفلسفة المتمثل فى فكر مور، يتعين علينا أن نكشف النقاب عن المحركات الاساسية التى شكلت عقلية مور إبان فترة الصبا حتى رفضه للمثالية موضوعاً ومنهجاً. وبناء على هذا فإنه يمكن القول بأن المقالة التى صدر بها مور^(١) العدد الذى خصصه «شليب» عن تاريخ حياته، تجب كل ما كتب عن حياته باقلام الآخرين، ومن ثم فإن عرضنا لحياة مور ينبثق أصلاً عن نفسه.

يقسم مور حياته وتطوره فى هذه المقالة إلى خمس حلقات متصلة :

١- مولده ودراسته الأولى : (١٨٧٣ - ١٨٩٢)

ولد جورج مور بضاحية Surrey التى تبعد قرابة الثمانية أميال جنوب لندن لأسرة قوامها ثمانية أفراد. وكانت قد رحلت من موطنها الاصلى فى Hastings حيث كان والده يعمل طبيباً فى الريف الانجليزى بعد حصوله على شهادة فى الطب، إلى حيث ولد واستقرت الاسرة. فقد رغباً والداه فى الحاقه وإخوته بكلية «دلويس» بالقسم الخارجى وكانت هذه المدرسة قد تأسست قبل ذلك التاريخ بأثنى عشر عاماً^(٢).

تلقى مور دروسه الاولى على والده، حتى بلغ الثامنة من عمره، فتعلم القراءة والكتابة والمبادئ الاولى First rudiments للتربية والحساب والجغرافيا والتاريخ والانجليزى ثم لرسل بعد ذلك إلى «دلويس» حيث تلقى قسطاً وافراً من الدراسات الكلاسيكية Classical Studies وأنفق وقتاً طويلاً فى دراسة اللغة اليونانية واللغة اللاتينية، ثم عرج بعد ذلك على دراسات اللغة الفرنسية واللغة الالمانية، اللتان

1. Schilpp P.A., (ed) The philosophy of G.E.Moor, PP. 3-39. The library of Living philosophers, volume IV, Northwestern university 1942. "Schilpp Vol."
2. Moor, G.E. An Autobiography, P.3 "Achilpp Vol"

استغرقنا وقتاً طويلاً بالقياس إلى الوقت الذي أمضاه في إتيان اليونانية واللاتينية.
يقول مور :

«وخلال هذه السنوات الست، خصص معظم وقتي تقريباً لدراسة القيونانية واللاتينية، وقد خصصت ساعات قليلة في الأسبوع لدراسة الفرنسية واليونانية والحساب»^(١).

وفي هذه الفترة تأثر مور بالاستاذ Renile رئيس قسم الموسيقى بالمدرسة الذي تعلم منه مبادئ الهارموني Elements of Harmony، ما تأثر بالاستاذ هرياتز Bryans استاذ الدراسات الكلاسيكية القديمة الذي ركز في دراساته فوق ما هو قديم على اعمال جوته Geothe خاصة Faurt وكذلك على اعمال شيلر Schiller كما تأثر مور بالاستاذ Lundrum استاذ النقد بالمدرسة، ولقد كانت وجهات نظر «لندرم» حافزاً كبيراً لمور، لأنها مكنته من الفوز بمنحة دراسية في كلية ترينيتي Trinity والحصول على مرتبة الشرف الاولى في الدراسات الكلاسيكية، والحصول على منحة دراسية في كلية كرافن Graven. لكن المتبع لحياة مور يجد أن الاستاذ جليكس Gilkes مولعاً بسقراط Socrates وأفلاطون Plato بدرجة كبيرة، فضلاً عما كان يتمتع به من عقلية فلسفية، وأفق متسع، وقدرة فائقة على دراسة مشكلات الفلسفة الاساسية ومباحثها^(٢) وخلافاً للاستاذة الاربعة السابقين، تأثر مور في هذه المرحلة بشقيقه Thomas Sturge Moore الذي كان شاعراً وناقداً وفناناً، يقبل على القراءة بنهم ويضع المشكلات موضع التساؤل بصورة جادة، وقد تأثر مناقشاته مع والده في تشكيل آراء مور^(٣).

٢- السنوات الاثني عشر الاوائل في كيمبردج (١٨٩٢ - ١٩٠٤)

انتقل مور إلى كيمبردج، بعد اجتيازه مرحلة الدراسة في «دلويش» لقد قسم مور هذه السنوات الاثني عشر إلى ثلاثة مراحل هي :

1. Ibid, P. 5.

2. Ibid, P. 9.

3. Ibid, P. 10.

المرحلة الأولى :

سنوات أربع في كيمبريدج (١٨٩٢ - ١٨٩٦)، وفيها التحق مور بكلية ترينتي في أكتوبر ١٨٩٢، وظل لعمامتين متتاليتين يعمل في مجال الدراسات القديمة وفق نصيحة رسل Russell وتوجيهات بريانز Bryans، وكون بمور عدة صداقات في كيمبريدج، يقول مور :

«ومع إنه لم تكن لي صداقات حميمة مع زملائي من النبهاء في دلويش، إلا إنني - ولأول مرة في كيمبريدج، كونت صداقات وثيقة مع عدد من الاذكياء»^(١).

فتعرف على «رسل» وعلى عدد من أساتذته في كيمبريدج مثل «هنري سدجوك» Sidgwick الذي تأثر بكتابه *Methods of Ethics*، ومثل «جيمس وارد» Ward الذي كان يحاضر في العلوم الاخلاقية، ومثل «ستاوت» Staut الذي كان يحاضر في تاريخ الفلسفة الحديثة من ديكارت Descartes إلى شبنهور Schopenhaur، ومثل ماكتجارت McTaggart الذي يذكر مور عنه إنه ترك إنطباعاً بالغاً في نفسه لسرعة بديهته في البرهنة، وإلى دقته الفائقة، وإلى الوضوح في تعبيراته، إلا أنه يأخذ على ماكتجارت إنه كان هيكلياً أكثر من هيكل ذاته^(٢). كما تعرف مور على هنري جاكسون Jackson استاذ الفلسفة اليونانية، الذي كان من وجهة نظر مور «محاضراً جيداً، يتوخى الدقة والوضوح وعدم التجريدات»^(٣).

لقد سافر مور في عطلة صيف ١٨٩٥ إلى ألمانيا على يد الاستاذ زجفرت Sigwart كما واستمع إلى محاضرات الاستاذ Crusius عن افلاطون.

المرحلة الثانية : رسالة الزمالة (١٨٩٦ - ١٨٩٨)

وبعد ان انتهى مور من دراسته في كيمبريدج عكف على إعداد رسالة الزمالة، وكان موضوعها عن «كانط» ولقد ركز مور على دراسة مفهوم العقل Reason عند كانط من ثانياً مؤلفاته خاصة تلك العلاقة القائمة بين «نقد العقل النظري الخالص» وبين نقد «العقل العملي الخالص» كما ركز على ما يعنى كانط على

1. Ibid, P. 13

2. Ibid, P. 19

3. Ibid, P. 20

وجه التحديد بكلمة العقل. ولقد وجد مور أن هذه الكلمة كما عناها كانت مضللة إلى حد بعيد.

للمرحلة الثالثة : مور زميلاً في تريتى لسنوات ست (١٨٩٨ - ١٩٠٤)

رشح مور لزمالة كلية تريتى لمدة ست سنوات، وكانت هذه الفترة حافلة بالجهودات العلمية، ذلك أن مور بدأ في هذه المرحلة بتحديد بعض المصطلحات لمعجم لتدوين الفلسفي Baldwin's Dictionary of philosophy وكتابة بعض مقالاته، وقد عانى مور آلاماً كثيرة أثناء قيامه بهذا العمل نظراً للجهد الشاق الذي بذل فيه ^(١). كما قام مور بإعطاء سلسلتين من المحاضرات الأولى عن «الاخلاق عند كانط»، والثانية عن «الاخلاق بوجه عام» ولقد اتاحت له هاتين السلسلتين أن يضع الخطوط الأولى لكتابه الرئيسى «مبادئ الاخلاق» Principia Ethica كما حظى مور في هذه المرحلة بشرف عضوية الجمعية الارسطية Aristotelian Society ولقد أمد مور الجمعية الارسطية ببعض المقالات ذات الموضوع الواحد مع آخرين، أو بعض المقالات متفردة، هذا هو ما أضفى على اسمه الشهرة والذيع. وعلاوة على هذا فلقد طلب ماكنزى Mackenzie أن يكتب بعض المقالات ولجريدة الاخلاق العالمية International Journal of Ethics أنجز مور معظمها بدقة وإتقان.

٣- سنوات سبع خارج كيمبردج (١٩٠٤ - ١٩١١)

وبعد أن انتهت فترة الزمالة في كيمبردج، سافر مور إلى ادنبرج Edinburgh بمصاحبة صديق حميم له، واستقر مور في هذه المدينة لمدة ثلاثة أعوام ونصف، ثم يغادرها إلى ريشموند Richmond بالقرب من لندن بقية الأعوام السبعة. ولقد تفرغ مور في هذه المرحلة لفهم كتاب رسل «أصول الرياضيات» Principles Mathematics كما قام بكتابة بعض المقالات من بينها مقالته الشهيرة عن وليم جيمس James والتي أخرجها تحت إسم البراجماتية Pragmatism في كتابه «دراسات فلسفية» Philosophical studies كما أنجز مور مؤلفه عن الاخلاق الذي ظهر في مكتبة دار الجامعات Home university library.

1. Ibid, P. 23.

٤- العمل بالتدريس في كيمبردج (١٩١١ - ١٩٣٩)

أرسلت جامعة كيمبردج إلى مور عام ١٩١١ تطلب إليه العودة ثانية إليها، لتدريس العلوم الاخلاقية، فقرر مور العودة إلى كيمبردج. وفي هذا يقول مور: «إن فكرة التدريس كانت دائماً جذابة بالنسبة لى، كما ولاني أحب الآن وبعد سنوات سبع قضيتها بعيداً عن كيمبردج أن أعود ثانية إليها»^(١).

وقام مور بتدريس الاخلاق والمنطق وعلم النفس وفلسفة الطبيعة منذ تعيينه، وفي عام ١٩٢٥ خلف مور «وارد» في كرسى الأستاذية «للفلسفة العقلية والمنطق». أما عن صلاته وتأثيره وتأثره فلقد التقى مور عام ١٩١٢ لأول مرة بفيتجنشتين Wittgenstein الفيلسوف النمساوى الذى هجر دراسته لهندسة الطيران، واتجه إلى تعلم «أصول الرياضيات»، «المنطق الرياضى» فى إنجلترا، والتقى برسل الذى وجهه إلى دراسة الفلسفة لما اكتشفه فيه من مواهب فلسفية أصلية^(٢).

وقد تلقى فيتجنشتين محاضراته الاولى على مور عام ١٩١٢ فى علم النفس، ولم تكن معرفة مور قوية فى هذا العام، إلا أن العلاقة بينهما توثقت كثيراً بعد ذلك، فقد أرسل فيتجنشتين فيما بعد مخطوط رسالته المنطقية الفلسفية Tractatus legico - philosophical إلى رسل وقراها مور وأعجب بها أشد الإعجاب، ولأننى على كل ما ورد بها وحينما أصبح فيتجنشتين عضواً من أعضاء هيئة التدريس بكيمبردج، بدأت صلاته تتوثق بدرجة كبيرة مع مور يقول مور عن فيتجنشتين :

«لقد جعلنى اعتقد تماماً بأن ما هو مطلوب لحل مشكلات الفلسفة بأسرها، إنما هو المنهج ... ذلك المنهج (التحليلى) الذى إستخدمه بمهارة ... تفوق إستخدامى له»^(٣).

1. Ibid, P. 28.

(٢) راجع ما كتبه رسل عن فيتجنشتين فى a- My Mental Development Schilpp Vol, 1944.

b- My philosophical Development, 1955.

c- Protraties from Memory, 1956.

وقد التقى مور في أوائل العشرينات «بفرانك رامزي» وأعجب ببراعته ودقته، وكتب مور في مقدمته لكتاب رامزي في أسس الرياضيات Foundations of Mathematics عن مآثورات ومعالم فكره الفلسفي.

٥- السنوات ما بعد سبتمبر (١٩٣٩ - ١٩٥٨)

دعى مور للتدريس في أكسفورد عام ١٩٣٩ فذهب إلى هناك والتقى بالطلبة وهيئة التدريس. وفي أغسطس ١٩٤٠ تلقى مور عدة دعوات من الجامعات الأمريكية ليحاضر بها كأستاذ زائر، فذهب للتدريس بكلية سمث Smith في العام الجامعي ١٩٤٠ - ١٩٤١ وذهب كذلك إلى جامعة Princeton لالتقاء محاضرات بها في ربيع عام ١٩٤١، كما ذهب إلى كلية Mills بكاليفورنيا في خريف عام ١٩٤١، وجامعة كولومبيا عام ١٩٤٢. ولقد انصبت معظم محاضراته في الولايات المتحدة على موضوع الإدراك الحسي Sense Perception- وظل مور يحاضر ويؤلف حتى توفي في إنجلترا عام ١٩٥٨.

ب - أعماله :

ويمكن تقسيم مؤلفات مور بحسب الموضوعات التي ركزت عليها إلى :

أ - مؤلفات في الفلسفة بصفة عامة.

ب- مؤلفات خاصة بنظرية المعرفة أو الاستمولوجيا.

ج - مؤلفات منطقية.

د - مؤلفات في مجال الأخلاق والدين.

أ - في الفلسفة بصفة عامة

Philosophical studies

(١) دراسات فلسفية

وهو يحوى عل مقالات عشر، وتقدم بقلم مور كتب في يناير ١٩٢٢ في كيمبردج، أما المقالات التي إحتواها هذا الكتاب فهي :

- ١- رفض المثالية 1- The refutation of idealism
- ٢- طبيعة وحقيقة موضوعات الإدراك 2- The nature and reality objects of prception.
- ٣- المنهج البراجماتي لدى وليام جيمس 3- Willia James "Pragmatism"
- ٤- فلسفة هيوم 4- Hume's philosophy
- ٥- مكانة المعطيات الحسية 5- The Status of Sense-Data
- ٦- مفهوم الواقع 6- The Conception of Reality
- ٧- بعض الأحكام المتعلقة بالإدراك 7- Some Judgments of Perception
- ٨- مفهوم القيمة الباطنية 8- The Conception of Intrinsic Value
- ٩- العلاقات الخارجية والداخلية 9- External and internal relations
- ١٠- طبيعة الفلسفة الخلقية 10- The nature of Moral philosophy

(٢) بعض المشكلات الرئيسية في الفلسفة

وهو عبارة عن عدة محاضرات ألقاها مور في كلية مور لي Morley فيما بين عام ١٩٤١، ١٩١١ وقد اقترح ويذم عليه أن ينشرها فنشرها تحت هذا الاسم عام ١٩٢٢ في لندن ، وقد أعيد طبع هذا الكتاب عام ١٩٢٨ . ويتناول مور في هذا الكتاب عدة موضوعات تدور حول آراء متفرقة له . فهو يذكر في هذا الكتاب معنى الفلسفة والمعطيات الحسية، والقضايا، وطرق المعرفة، ويتحدث عن الأشياء المادية، والوجود في المكان، والوجود في الزمان، والتخيل والذاكرة والمعتقدات والقضايا. والمعتقدات الصادقة والزائفة، والحقائق والكماليات، والعلاقات والصفات والتشابه، والفصل وبعض الصفات الأخرى، والتجريدات والكون، كما تناول في هذا الكتاب نظرية هيوم، ومعنى ما هو حقيقي وهل الزمن حقيقي . ويتضح من هذه الموضوعات التي ضمنها كتاب مور هذا إنه لا يستند إلى اتجاه نسقي أو وحدة مذهبية.

Philosophical Papers

(٣) أبحاث فلسفية

وهو عبارة عن مجموعة من المقالات والأبحاث الفلسفية وبعض المحاضرات التي كان يلقيها فتيحتين في جامعة كيمبردج ما بين عامي ١٩٣٠ ، ١٩٣٣ وكان مور قد نشر هذه الموضوعات كلها في مجلة Mind عدد يناير ١٩٥٤ ، ويوليو ١٩٥٤ ، ويناير ١٩٥٥ . ثم قام بجمعها تحت هذا الاسم ، قد نشر هذا الكتاب عام ١٩٥٩ في لندن .

Kant's Idealism

(٤) المثالية عند كانط

وهو عبارة عن مقال انتقد فيه مور مثالية كانط التي استند اليه نشره مور ضمن منشورات الجمعية الارسطية Aris-Sec عام ١٩٠٤ .

Proof of External World

(٥) برهان على وجود العالم الخارجي

وهو عبارة عن مقال يحاول فيه مور أن يبرهن على وجود العالم الخارجي ، ونشر ضمن منشورات الاكاديمية الانجليزية British Academy عام ١٩٣٩ .

ب - نظرية المعرفة أو الابستمولوجيا

Experience and Empiricism

(١) التجربة والمذهب التجريبي

وهو مقال يعرض فيه مور للأساس الحسي التجريبي الذي تستند عليه المعرفة عنده وهو ضمن منشورات الجمعية الارسطية Aris-Sec عام ١٩٠٢ .

The refutation of Idealism

(٢) رفض المثالية

نشر مور في مجلة Mind عدد ابريل ١٩٠٣ فيه يرفض الاتجاه المثالي خصوصاً لدى باركلي .

The Status of Sense-Data

(٣) مكانة المعطيات الحسية

وهو مقال نشره مور ضمن منشورات الجمعية الارسطية عام ١٩١٣ كما ضمنه كتابه «دراسات فلسفية» الانف الذكر .

The Conception of Reality

(٤) مفهوم الواقع

وهو مقال منشور ضمن منشورات الجمعية الارسطية عام ١٩١٧ كما ضمنه

كتاب «دراسات فلسفية».

(٥) بعض الأحكام المتعلقة بالادراك Some Judgments of Perception

وهو مقال منشور ضمن منشورات الجمعية الارسطية عام ١٩١٨، يعرض فيه مور للأحكام المرتبطة بالادراك الحسى المباشر، وقد ضمته مور أيضاً ضمن كتاب «دراسات فلسفية».

(٦) هل هناك معرفة بالاتصال المباشر؟

"Is there Knowledge by Acquaintance?"

وهو عبارة عن حوار اشترك فيه مع مور مجموعة من المفكرين على رأسهم هيكنس وبرود وغيرهما وبعد هذا المقال امتداداً للحوار الذى بدأه «رسل» حول موضوع المعرفة بالاتصال المباشر.

(٧) طبيعة الافعال المعرفية The Character Cognitive Acts

وهو مقال نشره مور ضمن منشورات الجمعية الارسطية عام ١٩٢٠ ويتناول فيه الفعل المعرفى طبيعته وسماته وخصائصه.

ويمكن أن نضيف إلى مجموعة الملفات هذه، تعليق مور على «المذهب الطبيعى واللاأدرية» لجيمس وارد J. Ward وتعليق مور لكتاب «تحليل العقل» لبرتراند رسل والذى نشره فى الملحق الادبى لـ مجلة التيمس The Times Literary supp فى ١٩٢١/٩/٢٩، وإضافة حوار مور الذى اشترك فيه معه جلبرت ريل Ryle حول «الموضوعات التخيلية» والذى نشره مور ضمن منشورات الجمعية الارسطية عام ١٩٢٣، وإضافة الفصل الثانى والفصل الرابع من كتاب «بعض المشكلات الاساسية فى الفلسفة» وهما عن «المعطيات الحسية» و «طرق المعرفة».

ج - المؤلفات المنطقية

The nature of Judgment

(١) طبيعة الحكم

وهو مقال نشره مور فى مجلة Mind عدد ابريل ١٨٩٩ تناول فيه مور طبيعة

الحكم بوجه عام، وهذه مسألة تنازعها اتجاهات مثالية وإسمية ولغوية وسيكولوجية وميتافيزيقية وسوسولوجية، ولراد مور إلى تأكيد الطبيعة الواقعية للحكم.

(٢) الضرورة Necessity

وهو أحد المقالات التي نشرها مور في مجلة Mind في عدد شهر يوليو عام ١٩٠٠، وفيه يربط الضرورة المنطقية بموقفه الأخلاقي العام.

(٣) الذاتية Identity

وهو مقال نشره مور ضمن منشورات الجمعية الارسطية عام ١٩٠١ والمعروف أن الذاتية مبدأ من المبادئ الثلاثة أو قانون من القوانين الثلاثة للفكر البشري وهي الذاتية وعدم التناقض والثالث الرفوع. وإن مبدأ التناقض Contradiction ومبدأ الثالث المرفوع Excluded Middle Term يمكن ردهما إلى المبدأ الأول وهو مبدأ الذاتية.

(٤) العلاقات الخارجية والداخلية External and Internal Relations

وهو مقال نشره مور ضمن منشورات الجمعية الارسطية عام ١٩١٩، يتناول فيه مور العلاقات التي يمكن أن توجد خارجياً وداخلياً بين القضايا والأشياء.

(٥) مبادئ المنطق Principles of Logic

وهو مقال نشره مور في الملتحق الادبي لمجلة التيمس The Times literary supp في ١١ اغسطس عام ١٩٢١ يعلق فيه على المتعلق كتاب لجونسون.

(٦) الوقائع القضايا Facts and Propositions

وهو الحوار حول صلة الوقائع بالقضايا اشترك فيه رامزي Ramsey مع مور ونشر ضمن منشورات الجمعية الارسطية عام ١٩٢٧.

(٧) هل الوجود صفة Is Existence A predicate?

وهو حوار اشترك فيه وليم نيل Kneale، ونشر ضمن منشورات الجمعية الارسطية عام ١٩٣٦.

(أ) هل خواص الاشياء الجزئية كلية أم جزئية ؟ Are the characteristics of particular things universal or particular?

وهو مقال يحاول فيه مور أن يبين أن صفات ما هو جزئى تكون جزئية لا كلية، نشر مور هذا المقال ضمن منشورات الجمعية الارسطية عام ١٩٢٣.

ويمكن أن نضيف إلى ذلك مقال مور الذى عقب فيه على كتاب رسل اسس الهندسة الذى نشره مور فى مجلة Mind عدد يوليو ١٩٨٨، ومقالات مور التى نشرها ضمن كتابه بعض المشكلات الاساسية فى الفلسفة الذى سبق أن اشرفنا عليه من :

- ١- المحتملات والقضايا فى الفصل الرابع عشر.
- ٢- للمعتقدات الصادقة والزائفة فى الفصل الخامس عشر.
- ٣- الحقائق والكليات فى الفصل السابع عشر.
- ٤- العلاقات والصفات والتشابه فى الفصل الثامن عشر.
- ٥- للفصل وبعض الصفات الاخرى فى الفصل التاسع عشر.
- ٦- التجريدات والكون فى الفصل العشرين.

د - فى الاخلاق والدين

Liberty

١- الحرية

وهو احد المقالات المبكرة لمور إذ أنه ظهر فى مجلة Mind عدد ابريل ١٨٩٨، ويعتبر مفهوم الحرية احد المفاهيم الهامة التى ترتبط بالاخلاق والسياسة والفلسفة والاجتماع وعلم النفس بوجه عام.

McTaggart's Ethics

٢- الاخلاق عند ماكتجارت

وهو مقال يعقب فيه مور على الموقف الاخلاقى لدى ماكتجارت الفيلسوف الانجليزى المشاهير وأخذه بالنقد والتمحيص، نشره مور فى المجلة الدولية للأخلاق International J. of Ethic عام ١٩٠٣.

The Value of Religion

٣- قيمة الدين

وهو مقال نشره مور في المجلة الدولية للأخلاق أكتوبر عام ١٩٠١، يبين فيه مور أهميته وقيمة الدين في الحياة.

Principia Ethics

٤- مبادئ الأخلاق

وهو كتاب كامل نشره مور عام ١٩٠٣ في كيمبردج ويعتبر أول تطبيق عملي للمنهج التحليلي على مسائل الأخلاق ويتكون الكتاب من ابواب ستة، ويتناول الباب الأول موضوع علم الأخلاق والباب الثاني «الأخلاق الطبيعية» والثالث يتناول «مذهب اللذة» ويتناول الرابع «الأخلاق الميتافيزيقية» ويتناول الباب الخامس «الأخلاق وعلاقتها بالسلوك» أما الباب السادس والأخير فيتناول فيه مور «المثل الأعلى» والكتاب مدون على هيئة فقرات تبلغ ١٣٥ فقرة متتالية.

Ethics

٥- الأخلاق

وهو أيضاً كتاب كامل نشر في لندن ونيويورك عام ١٩١٢ وطبع طبعات متعددة، تناول فيه مور بالتحليل بعض المفاهيم والمذاهب الأخلاقية. فيتناول في الفصلين الأول والثاني «المذهب النفسي» ويتناول في الفصلين الثالث والرابع موضوعية الأحكام الأخلاقية، ويتناول في الفصل الخامس مسألة الصواب والخطأ ويتناول في الفصل السابع معنى القيمة الباطنية.

Is Goodness Aquality?

٦- هل الخير صفة؟

وهو مقال يتناول فيه مور مسألة الخير وهل هو شيء أو فكرة أو صفة من الصفات، نشره مور ضمن منشورات الجمعية الارسطية عام ١٩٣٢. ويمكن أن نضيف إلى مجموعة المؤلفات الأخلاقية والدينية هذه تعليق مور على كتاب «إقامة علم الأخلاق على أساس نظرية المعرفة» لفشته Fichte نشره مور ضمن منشورات الجمعية الارسطية عام ١٩٣٢. ومقال مفهوم القيمة الباطنية الذي اشرنا إليه ضمن محتويات كتاب دراسات فلسفية Philosophical studies الانف الذكر.

جـ - أهميته :

يقول وايت White لقد إقترن مور Moore دائماً بإسم رسل فلقد تزاملا في فترة تعليمهما بجامعة كيمبردج، وألقا هما وفتنجنشتين ما يسمى «بثلاثي كيمبردج» الذي كان تأثيره على الفكر المعاصر مدوياً وساحقاً. والواقع أنه كان بين مور وبين رسل الكثير من أوجه الاتفاق :

فلقد رفضا معاً الهيكلية والاتجاه المثالي، وقبلا معاً ما يؤكد الفهم المشترك الشائع Common Sense وما يؤكد العلم، كما توجه إهتمامهما معاً نحو ما يسمى الآن بالتحليل Analysis إلا أن أهمية مور ترجع في المحل الأول إلى إعتراضاته على المذهب المثالي Idealis إبتداء من فكر واضح، ومنهج تحليلي دقيق، طبقه بكفاءة نادرة على مجالات شتى، مما جعله يستحق مركزاً مرموقاً في تاريخ الفلسفة^(١).

الحق أن الفلسفة الانجليزية في القرن العشرين قد سارت في اتجاهات ثلاثة تعاقبت تعاقباً تاريخياً كما يقول كوينتون Quinton وأول هذه الاتجاهات تمثل في المذهب الواقعي Doctorine Realistic الذي ظهر عند رسل ومور في العقد الأول من هذا القرن، والذي ناهض المذهب المثالي خصوصاً عند جرين Green وبرادلي Bradley وبوزانكيت Bosanquet.

أما الاتجاه الثاني فهو الذي يمكن ان نسميه بإسم فلسفة التحليل Logical Analsis ولقد مثله رسل وفتنجنشتين وسرعان ما إتصهر هذا الاتجاه فيما يسمى بالنظرية المنطقية Logical Atomism التي أصبحت بعض اجزائها مثل فكرة التحليل كمنهج ومبدأ التحقيق «الشغل الشاغل لمفكرى دائرة فينا، والتي سميت بعد ذلك بإسم الوضعية المنطقية Logical Postivism خصوصاً عند إير ولويس Lewis في أمريكا».

أما الاتجاه الثالث فلقد ركز على ما يسمى بإسم فلسفة اللغة Linguistic philosophy، لقد ساهم في هذا الاتجاه فتنجنشتين Wittgenatein ورييل Ryle وفلاسفة لغة غيرهما عاشوا في أكسفورد وسيطروا على اتجاهاتها بعد الحرب

1. White, G H. Moore : A critical exposition (Oxford 1958).

العالمية الثانية. ولقد كان مور زعيم هذا الاتجاه بلا منازع^(١).

ويوضح من هذا أن مور :

١- ساهم في الاتجاه الأول مع رسل مساهمة فعالة.

٢- كما كان الزعيم الذي لا ينازع بالنسبة إلى الاتجاه الثالث.

٣- ولما كان مور يقيم فلسفته كلها على التحليل فإنه يكون بملك قد ساهم في الاتجاه الثاني أيضاً.

وعلى هذا النحو تبين تماماً مدى أهمية مور كمفكر إنجليزي معاصر، ظهر في القرن العشرين، وكان تأثيره الضخم على الاتجاهات الرئيسية التي سادت هذا القرن، والتي وقفت قوية عملاقة أمام الحركة المثالية التي قادها كثيرون في تلك الآونة في إنجلترا أيضاً.

ذهب الكثيرون من الفلاسفة إلى أن أفكار مور مأخوذة عن فكر رسل، ومن لم توافروا على دراسة رسل، وأهملوا دراسة مور. وهذا بشكل إنحيازاً أعمى لانصيب له من الصحة، وهو أيضاً ما دعى سوزان استينج إلى أن تنادى بضرورة دراسة مور ورسل معاً دراسة تاريخية مقارنة تبين إلى أي حد تأثر مور برسل، وإلى أي حد تأثر رسل بمور. وهي تقرر أننا إذا ما قمنا بمثل هذه الدراسة فإننا سوف لا نلاحظ فقط أن رسل قد أثر في مور، بل إننا سوف نلاحظ أيضاً بأن مور قد أثر في الكثير من الآراء والأفكار التي ذكرها رسل^(٢).

أعجبت سوزان استينج إعجاباً بالغاً بالسهولة والبساطة والوضوح التي تميز بها مور والتي ظهرت جلية واضحة في إفتاحية كتابه «مبادئ الأخلاق» حيث يقول مور:

«يبدو لي أنه في الأخلاق، وفي سائر الدراسات الفلسفية تكون الصعوبات والاختلافات، التي إكتظ بها التاريخ واجمعة إلى سبب بسيط، وهو محاولة الإجابة عن أسئلة، قبل أن يكتشف الإنسان بدقة عن ما هو السؤال الذي يرغب في الإجابة عليه فهناك يكمن أصل أخطاء لا نهاية لها، كان من الممكن تلافيها لو حاول الفلاسفة أن يكتشفوا المعنى الحقيقي للسؤال الذي يوجهونه، قبل أن يشرعوا

1. Quinton, A.M. : Contemporary British philosophy. (London 1924). P. 75

2. Stiebbing S. : Moore influence. P. 519. (Sciapp Vols).

فى الاجابة عليه ... ولو قام الفلاسفة بهذه المحاولة، فإن الكثير من الصعوبات والاختلافات التى تظهر فى الفلسفة سوف تختفى»^(١).

ثم يقول مور مبيناً أسلوبه أو طريقته أو منهجه الذى سيتبعه وهو بصدد تناول المشكلات والمسائل الفلسفية :

«لقد إنجته جهدى كله إلى محاولة الايضاح الدقيق لمعنى السؤال، وبيان الصعوبات التى يجب مواجهتها فى الاجابة عليه، أكثر من اتجاهه إلى إثبات صحة أية إجابة تتعلق به»^(٢).

وتقول سوزان استننج أوجد سهولة وضوح ويسر أكثر من هذا؟ إن الفكر عند مور ليس أكثر من أن تستوضح عن ما هو استفهامك الدقيق عن الاسئلة التى ترغب فى أن تجيب عليها وهذا لا يمثل صعوبة على الاطلاق. إن عظمة مور ترجع عند سوزان استننج إلى أنه لم يختار لنفسه الطريق السهل الذى إتبعه الفلاسفة وهم بإزاء إقامة أنساق فلسفية كاملة دون أن يهتموا بتفصيلات أو تحليلات الأفكار، وایضاح التساؤلات فيها، وطلب الاجابة الدقيقة على كل سؤال واضح محدد من مسائلها، وتقرر :

«إن هذا هو السبب فى عظمة مور كأستاذ عظيم»^(٣).

إلا أن متز Metz وهو مؤرخ فلسفى للفلسفة الانجليزية وقد سار خلاف هذا الاتجاه فى تقييم مور، فرغم أنه يذهب إلى اعتبار مور كأعظم وأدق وأبرع متسائل فى الفلسفة الحديثة، وإنه باعث الحركة الواقعية الجديدة، والقوة الدافعة، والشخصية المؤثرة فى تقدمها إلا أنه يرى أنه كان :

«مجيباً ضعيفاً غير مقنع على الاطلاق، وأنه من الطبيعى أن تكون الاجابة قاصرة أو شحيحة حينما تكون الاسئلة وفيرة وإن الاسئلة عنده تكون هى الغاية فى حد ذاتها. فإن الاجابة تكون ضعيفة ومن ثم فهو يثير الاشكالات أكثر مما يقدم حلولاً... بحير اللعن ويهزه بعنف بالغ ولكن لا يبعث فيه الطمأنينة...»^(٤).

1. Moore, G. : Principia Ethica. Introduction.

2. Ibid : Introduction.

3. Stebbing, S. : Moore's Influence. P. 220.

4. Metz, A hundred years of British philosophy. Eng. translation. PP. 541

ويضيف متر إلى هذا قوله :

«إن تفلسف مور ينتج عن سلسلة لا متناهية من الاسئلة التي تحيط بالمسألة المطروحة وإنها تفصل المشكلة وتشرحها وتفككها وتحللها وتكسبها دقة، وتتعمقها وتتابعها ... وبالفعل كان هذا المفكر المفرط في دقته وفي إتجاهه النقدي يتصف بالأمانة القاسية مع نفسه، فهو لا يأخذ شيئاً مأخذ الثقة، ويحلل أبسط القضايا وأنفهامها، ويقطعها إرباً بطابعه الذهني وكان من نتيجة هذه النقدية المفرطة عدم ادراك أية مشكلة من حيث هي كل . وعلم ادراك الرابطة الروحية التي تجمعها في وحدة عضوية . وهكذا نكون ازاء عملية تفكيك نقدية تحليلية مفرطة، تؤدي آخر الامر إلى سحق للمشكلات إلى ذرات لا ربط بينها»^(١).

ولا توافق سوزان استينج على هذا الذي قاله متر، فهي لا توافق على عبارة متر القائلة بأن مور كان مجيباً ضعيفاً رغم انه كان من اعظم وادق وابهرع متسايل . وهنا تتسايل سوزان استينج : كيف يمكن ان يكون المتسايل البارع ضعيف الاجابة ؟ إن من يطلب دقة السؤال لابد ان يطلب أيضاً دقة الاجابة. ثم تقرر أن متر اعترض على مور نظراً لإتجاهه المخالف لإتجاه متر شخصياً، والذي يتمثل في الانكار المثالية والروحية، والنظرة الكلية الشاملة، وأنه ليس من الضروري أن يفتق مور مع متر حتى لا يتقدم. ثم تعدد سوزان استينج لعمية مور في :

«منهجه التحليلي، وفي نقده للمجهرات، وفي مقفه الفائقه، وفي اسهاماته في تكوين وتطوير المذهب الواقعي، وفي طريقته في التفكير»^(٢).

والحق إن متر يعود فيؤكد انه رغم نقده لمور، فإن هذا لا يقلل من قدره. فيقول متر :

«وليس معنى هذا (التقند) أن تعاليم مور لم تؤثر في تطور الفلسفة الانجليزية تأثيراً حاسماً قرب نهاية القرن الماضي، إذ إن تعاليمه كانت، على عكس ذلك، من أقوى العوامل في الحركة الفكرية الجديدة التي ظهرت في بداية القرن الجديد

(١) المرجع السابق، ترجمة د. فؤاد زكريا، ص ١٤٢ - ١٤٣ مع بعض التصرف

2. Stebbag, S. : Moore's influence, P. 532.

ووصفها كرد فعل مضاد للإجتهادات المثالية والتطورية .. ومور لا يزال إلى اليوم من اقوى المفكرين الانجليز تأثيراً، إذ يمتد التأثير إلى امريكا لا إلى انجلترا وحدها، ويظهر بوجه خاص في الجيل الجديد ... وقد اشترك مع رسل في تأسيس المدرسة التي ظهرت في كيمبردج .. كما أعلن كل من رسل وبرود Broad ولاهيبا له، فكان الاول أكثر تأثيراً لضمون تعاليمه والثاني أكثر تأثيراً بمنهجها^(١).

ويتهى منزلي تعدد الصفات التي جعلت من مور بمفرده مدرسه اثرت في جيل كامل من دارسي الفلسفة وباحثيها فيقول :

«إن قدرته المنطقية الدقيقة، وامانه ونزاهته الفلسفية المطلقة، وسعيه إلى تحقيق الوضوح والتحدد، وطريقته البسيطة المباشرة في التعبير، والتي تكاد تخلو من المصطلحات الفنية المعقدة - كل ذلك - قد جعل منه مدرسة اثرت في جيل كامل من باحثي الفلسفة، الذين تجمعوا حوله عن كثب، أو التقطوا على الأقل قبساً من روحه»^(٢).

ثانياً : موقفه من المثالية :

يرى مور في مقالاته عن «رفض المثالية» The refutation of idealism أن المثالية الحديثة إذا كانت تؤكد أية نتيجة فإنها تؤكد بالذات على أنها ذات طبيعة روحية Spiritual.

ثم يقرر ان الطبيعة الروحية هذه توجهنا إلى امرين : الأول ان الروحية تعنى ان العالم يختلف تماماً عما يبدو لنا في الظاهر. والثاني ان العالم حاصل على عدد كبير من الصفات لا تقع ولا تظهر لنا ولا لحواسنا، فمن ناحية اولى تبدو المناضد والكراسى والحبال أنها مختلفة عنا ولكن الروحية حينما تؤكد ان العالم كله روحى فلأنها تتجه إلى تأكيد أننا لا نختلف عن مثل هذه الاشياء من ناحية. ومن ناحية أخرى فحينما نقرر مع المثالية ان العالم كله روحى، فإن هذا لا يعنى فقط ان العالم حاصل على شعور بل إنه يعنى إنه حاصل على أعلى درجات الشعور، كما

(١) حتر، الفلسفة الانجليزية في مائة عام ترجمة د. فؤاد زكريا الجزء الثاني ص ٤٥ .

(٢) نفس المرجع.

يعنى هذا ان العالم متصف بالتعقل ، وانه يسير وفق غايات وأهداف وانه ليس آلياً. وعلى هذا النحو تضيف المثالية إلى العالم كل الصفات التي تعبر عن روحانية العالم، وهذه الصفات لا تظهر لحواسنا على أى نحو كان. يقول مور «إننا حينما نقول بأن العالم روحى، فإننا نعنى بذلك أنه حاصل على عدد من الصفات المتعالية التي تختلف تماماً عن تلك التي نلحقها عادة بالاشياء»^(١).

ولعل هذا يشير إلى الاختلاف الواضح بين النظرة المثالية للعالم وبين النظرة العادية والواقعية له، ويستتبع هذا بالضرورة إختلاف القضايا التي ينظر فيها اصحاب النظرة المثالية عن تلك التي ينظر فيها اصحاب النظرة الواقعية أو حتى العادية. وإختلاف القضايا بين انصار هذين الاتجاهين مبعثه الاختلاف الشاسع فى النظر إلى العالم وإلى الصفات التي يمكن ان نصفه بها.

ويرى مور ان الباحثين فى اللاهوت والدارسين له يميلون إلى الاعتقاد بأن الحقيقة ذات طبيعة روحية ولكنه يقرر بأن مثل هذه العقيدة التي يعتنقها اصحاب اللاهوت لا تهتم هنا، ولن تثير فيه أية رغبة لنقلهم، إذ ان إهتمامه كله سوف يوجهه إلى الفلاسفة المفكرين المثاليين الذين قرروا صدق هذه القضية بأدلة فلسفية وعقلية.

إلا أن مور يوجه نظرنا إلى أنه سوف يبدأ برفض الاساس الذى يقيم عليه المثاليون إستدلالاتهم؛ لان رفض وبيان كذب هذا الاساس كاف وحده فى هزم ورفض كل ما يترتب ويقام عليه من استدلالات فى نطاق الفكر المثالى. يقول مور «إفرض أن أماننا أستدلال أخذ الشكل التالي : إذا كانت أ هي ب وكانت ب هي ج وكانت ج هي د فإنه ينتج ان أ هي د. فإن النتيجة هنا تكون صادقة طالما ان الاساس الذى قامت عليه كان صادقاً، ولكن افرض ان أ هي ب قضية كاذبة. حينئذ يكون واضحاً اننا لا نستطيع ان ننتهى إلى صدق القضية أ هي د، كما لا نستطيع ان ننقل منها الى تقرير صدق أى قضية اخرى، طالما أن القضية الأساسية كاذبة»^(٢).

1. Moore, G. E. : Philosophical studies Ch. I. P. 2

2. Ibid : P.P. 3 - 4.

إن مور لن يناقش النتيجة النهائية التي انتهى إليها المثاليين في قضيتهم القائلة «إن الحقيقة ذات طبيعة مثالية في سبيل رفضه للمثالية» وإنما سيكتفى ببيان فساد وخطأ وكذب الأساس الأول الذي قامت عليه، والتي سلم بصدقها المثاليون على اختلاف اتجاهاتهم، والتي تتمثل في قضية باركلي الشهيرة «الوجود هو ما يدرك *esse is Procipli* ويقرر مور بأنه إذا استطاع أن يبين كذب هذه القضية، فإن القضايا التي تقوم عليها كلها، وكذلك النتيجة النهائية التي تترتب على مثل هذه القضية تكون كاذبة.

وهو يلحظ إلى أن هذه القضية ليست بذات مكانة بل إنها تمثل أكثر القضايا ابهاماً وغموضاً وإضطراباً وإن عليه أن يبين كذبها وتناقضها في أى معنى محتمل من معانيها. هكذا يقرر مور في مقالات عن «رفض المثالية» ويتضح من ذلك الاتجاه ما يلي :

- ١- أنه سوف يركز بالذات على هدم قضية باركلي «ما يوجد هو ما يدرك».
 - ٢- وبما أن هذه القضية تستند إليها فلسفة باركلي اللامادية كلها فإن هدمها هو في نفس الوقت هدم لفلسفته كلها.
 - ٣- باعتبار أن هذه القضية هي البنية الأولى التي أسس عليها المثاليون كلهم موافقهم. فإن هدمها يعد هدماً ورفضاً للمثالية.
- ثم يلحظ مور إلى ضرورة فهم هذه القضية التي اخذ على عاتقه بيان تفاهتها وتناقضها. تنتهي به محاولة الفهم هذه إلى وضع أكثر من معنى يمكن به فهم هذه القضية :
- ١- فهذه القضية قد تعنى «أن ما يحمل بصدق على ما يوجد يمكن أن يحمل بنفس الصدق على ما يدرك».
 - ٢- ويمكن أن تعنى هذه القضية المساواة الكاملة بين قولك «أن ما يوجد هو ما يخبر «وبين قولك» أن ما يوجد هو في عقلي».
 - ٣- وربما يكون معناها أن ما «يوجد» و «ما لا يوجد» يرتبط «بما يدرك» وبما «لا يدرك».

وهو يقرر ان المعنى الاول والثالث قريبان من الاتجاه المثالى، اما المعنى الثانى فهو بعيد عنه، لان المثاليين يرفضون ان ينتهوا الى النتيجة القائلة «بأن الحقيقة ذات طبيعة مثالية».

ويحتاج المثاليون بطبيعة الحال الى إضفاء الكثير من السمات والصفات الى العالم حتى يكون : لا كما يظهر لنا، وإنما كما يبدو لفكرهم المثالى الخالص. ولو سلمنا معهم بالصفات والسمات التى اضافوها للعالم لبدى هذا العالم وكأنه غريب عنا، بعيد عما نألفه فيه، ونتوقعه له. ومور لا يهتم ببيان هذه الصفات التى اضافها المثاليون على العالم ولا يهتم بفقدانها، ولا يفقد او هدم البناء المثالى. إن اهتمامه كله كان موجهاً نحو هدم الاساس الذى قام عليه البناء المثالى، فإذا تقوض هذا الاساس، كان لابد للبناء كله من ان ينهار. وهو يرى هذا الاساس وكم قلنا من قبل قضية باركلى «إن ما يوجد هو ما يدرك» فلنقترب اذن من نقد مور التحليلي الدقيق لهذه القضية الأم.

إن هذه القضية تحتوى على عناصر غامضة، يمكن تحديدتها فى ثلاث رئيسية هى :

١- ما يوجد Esse

٢- ما يدرك Percipi

٣- هو is وتمثل الرابطة بين الموضوع Esse وما يدرك Percipi لتترك ما يوجد ولنتنقل على الفور الى ما يدرك. ويرى مور ان لفظ «ما يدرك» هو لفظ يستخدم للدلالة على الاحساس Sensation ولكن اصحاب الاتجاه المثالى يرون ان هذا اللفظ لا يتضمن الاحساس وحده ولكنه يتضمن انماطاً اخرى من العمليات الفكرية التى تسمى بالفكر Thought. وبهذا المعنى يرى المثاليون ان «ما يجد هو ما يدرك» تعنى ان ما يوجد يجب ان يكون مجرباً شعورياً فى الشعور او فى الفكر.

والسؤال الذى يجب ان نوجهه هنا إلى المثاليين هو :

إذا لم يكن الشئ مجرباً بالحواس او بالفكر أى ليس مدركاً فهل يمكن ان

يكون موجوداً؟ يجيب المثاليون ان ما هو غير مجرب بالحواس او الفكر لا يمكن ان يكون موضوعاً Object للفكر او موضوعاً للحواس على السواء ومن ثم لا يمكن ان يكون موجوداً. وهكذا يتوقف وجود الشيء على مشول الشيء للحواس او للفكر، فإذا لم يمثل الشيء للحس أو للفكر ما كان موجوداً. وينتهي المثاليون إلى ان ادراك الشيء إذن او مثوله يعنى وجوده في نفس الوقت.

ويرفض مور ما انتهى إليه المثاليون رفضاً قاطعاً وهو يقرر على عكس اتجاههم هذا ان الشيء يكون موجود سواء اكان ماثلاً للفكر او الاحساس او لم يكن ماثلاً لهما معاً او لأحدهما. فالشيء يكون موجوداً إذا كان ماثلاً للحواس وهو لا يكون كذلك إذا لم يكن ماثلاً لها. فإذا رأيت شيئاً فهذه الرؤية تعنى وجود هذا الشيء، ولكن اذا اغمضت عينيك او ذهبت بعيداً عنه فسيظل الشيء موجوداً، لا يمكن الا ان يكون كذلك. ونفس الامر ينطبق على الفكر، فإذا مثل شيء ما للفكر دل هذا على وجوده. ولكن اذا لم يمثل بعد ذلك للفكر فهذا ليس بدليل على انه غير موجود، اى ان الشيء يكون موجوداً سواء تمثله الفكر او لم يتمثله.

ويتناول مور بمنهجه التحليلي الدقيق بعد ذلك الرابطة التي تربط بين ما يوجد وبين ما يدرك في القضية الباركلية *Esse is percipi* ويذهب الى ان التحليل الدقيق لهذه الرابطة يكشف لنا عن ثلاثة معاني :

١- أن هذه الرابطة قد تعنى ان ما يوجد ليس شيئاً أكثر من «ما يدرك» وإن ما يوجد تعنى ما يدرك، وإن ما يدرك يعنى ما يوجد. وهكذا تكون الكلمتان مشيرتان الى نفس المعنى ويربطهما رباط الذاتية Identity برباط وثيق، ينتج عنه ان «ما يوجد» هو «ما يدرك» او ان «ما يوجد» هو ذات «ما يدرك» او ان ما يدرك هو مجرد ترداد وتكرار لما يوجد.

٢- وإذا فرضنا تلك الذاتية، وذلك التطابق الكامل بين «ما يوجد» وبين «ما يدرك» فإن هذه الرابطة يمكن ان تعنى من ناحية ثانية ان «ما يدرك» متضمن في «ما يوجد» بحيث يكون «ما يدرك» جزءاً من «ما يوجد» وهذا المعنى الثانى يشترط فيما يوجد ان يكون متركاً، فهناك اشياء لا تدرك ولكنها تكون موجودة، اى

توجد اشياء لا تكون مدركة. وإذا قبلنا هذا المعنى الثاني فإننا نستطيع ان نستنتج ثلاثة امور هي :

- أ - ان الحقيقة كل مركب، وان ما يدرك لا يمثل الا جزءاً فقط منها.
- ب- ان ما يغير يشكل جزءاً من هذا الكل مركب.
- ج- انه ما من مرة تدرك صفة في شيء الا وانت تؤكد في نفس الوقت وجود هذه الصفة وهذا الشيء الذي اثبتت عنه الصفة.

ويرى مور ان هذا المعنى الاخير هو المعنى الصحيح، اذ ان ادراكك لصفة ما يؤكد وجودها، وان ادراكك هذا لابد ان يكون صادراً عن شيء ما موجود في العالم الخارجى على عكس ما يذهب اليه اصحاب الاتجاه المثالى والذين قرروا ان الحقائق التى تدركها تكون فى الذات وليست فى الخارج.

- ٣- والمعنى الثالث والاخير لهذه الرابطة هو ان «ما يوجد» يشير الى «ما يدرك» بحيث ان «ما يدرك» يمكن ان يستنتج «ما يوجد» وبهذا يكون «ما يوجد» شيء ويكون «ما يدرك» صفة لهذا الشيء.

وينتهى مور من تحليله هذا للرابطة كما إلى تقرير أننا حينما ندرك فإننا ندرك شيئاً موجوداً فى العالم الخارجى. وإن من الخطأ البالغ ان نخلط بين «ما يوجد» وبين «ما يدرك» او ان نقرر ان هناك تعادلاً وتوازناً كاملاً بينهما، ان الادراك يتعلق بالذات، وما يوجد يتعلق بالموضوع، ومن الخطأ ان نربط بين الذات والموضوع، وهنا يقرر مور ان هذه النقطة هي التى يقع فيها المثاليون، وتكون مصدر كل الأخطاء لديهم، ويرى ان على المثاليين ان يفصلوا دائماً بين الذات وبين الموضوع اى بين الإدراك وبين ما يوجد، او بين فكرة الاصفراء والاحساس به وبين موضوع الاصفير. وينتهى مور الى القول بأن الربط بين ما يوجد وبين ما يدرك دون ادنى تمايز هو نوع من الخلط والغموض والتناقض.

وسؤال مور بعد ذلك عن ما هو الاحساس او الفكر؟ وهو كما يرى الجميع ان الاحساس بالازرق يختلف عن الاحساس بالاخضر مثلاً، ومع ذلك فهما

بشتركان معاً في نقطة مشتركة تجمع بينهما رغم اختلاف الأزرق عن الأخضر،
فما هي هذه النقطة المشتركة بينهما؟

يجيب مور أن هذه النقطة المشتركة التي تجمع بين هذين الاحساسين
المختلفين هي الشعور *Consciousness* وعلى ذلك يكون لدينا في كل
احساس عنصران هما :

١- الشعور الذي يتشابه فيه كل احساس.

٢- شيء آخر يعزى اليه الفضل في اختلاف احساس عن آخر، ويرى مور أن
العنصر الثاني هو ما نسميه بموضوع الاحساس *Object Consciousness* ان
الاحساس بالأزرق يتشابه مع الاحساس بالأخضر في الشعور، ولكنه يختلف
عنه في الموضوع، اذ الأزرق موضوع للاحساس يختلف عن الأخضر الذي
يكون موضوعاً آخر للاحساس. ويقرر مور أكثر من هذا ان الاحساس بالأزرق
يوجد أحياناً في العقل ويمكن الا يوجد في أحيان أخرى، وذلك اذا ما غاب
عنا موضوع الاحساس به. ويرى مور انه حينما يوجد احساس بالأزرق فإن
علينا ان نميز بين :

١- الشعور

٢- الأزرق باعتباره موضوعاً للشعور.

٣- الموضوع والشعور به معاً.

والشعور يختلف عن موضوع الشعور، ومن ثم فلا نخلط بينهما، ونقرر ان وجود
الأزرق هو نفس الشعور بالأزرق، لأن مثل هذا القول يتضمن تناقضاً وخطأ.
فقد يوجد الواحد دون ان يوجد الآخر، فالأزرق قد يكون موجوداً، ولا يكون
الشعور به موجوداً يقول مور :

« في كل احساس، وفي كل فكرة، يجب ان نميز بين عنصرين :

أ - الموضوع *Object* الذي يختلف فيه فرد عن آخر.

ب- الشعور Conscousness الذى يتشارك فيه الافراد ... وحينما يحدث احساس فيجب ان نميز بين متغيرات ثلاث : الموضوع وحده، او الشعور وحده، او كلاهما معاً ... ويجب ان نميز فى كل حالة بين ١ - الشعور او الخبرة ٢ - ما نشعر به ونخبره^(١).

ويرى مور ان الاحساس يكون كلياً بينما الشيء يكون جزئياً فإذا احسنا بالازرق مثلاً فإن هذا الاحساس يكون كلياً بينما يكون الشيء الازرق جزئياً وبهذا المعنى يختلف الاحساس بالازرق عن حبر ازرق او عصفور ازرق وهكذا.

وفيما يتعلق بالمعرفة يدعوننا مور الى ضرورة التمييز بين الشيء وبين معرفة الشيء وهذا التمييز هام ويشابه تمييزنا بين المادة وبين العقل، المادة تمثل الشيء المادى، والعقل يمثل معرفتنا بهذا الشيء المادى او ذلك. اتنا حينما نعرف - يقول مور - شيئاً، فإن ما نعرفه لا يمكن ان يكون مطابقاً او مماثلاً للشيء تماماً. ان المعرفة عند مور تعنى ادراك ما هو واقعى موضوعياً بما هو كذلك. وعلى هذا النحو يدعنا مور إلى ربط معرفتنا بما هو واقعى، وبما هو موضوعى، وبما هو مادى والواقعى او المادى او الموضوعى يكون له وجوداً خارجياً مستقلاً تماماً عن الذات او عن العقل او عن الشعور الذى يعرف ويدرك.

ويذهب مور الى ان التحليل الدقيق للاحساس او الفكر بين لنا ان المنصر العام عند الجميع هو الشعور، وان الاحساس فى واقع الامر ليس الا حالة من المعرفة او الخبرة او الاهتمام بشيء، وإنما حينما نعرف ان الاحساس بالازرق موجوداً فإن ما نعرفه فى الحقيقة ليس الا وجود اهتمامنا بالازرق وهذا الاهتمام ليس مختلفاً عن الازرق فقط، وإنما متميز تماماً وفريد فى علاقته بالازرق تلك العلاقة التى لا يمكن ان تكون هى الشيء او جوهر المضمون او جزء من مضمون جزء مضمون آخر.

وهكذا يكون الامر عندما نحصل على معرفة فى عقلك بالازرق، فإن هذا لا يعنى ان نحصل فى عقلك على شيء او صورة يكون الازرق مضمونها، انك حينما تهتم باحساس فليس معنى هذا أنك تهتم بصورة عقلية للشيء ... انك تهتم

1. Moore : Philosophy studes. Ch : P. 20 - 21.

فقط باهتمامك بالازرق.

إن واقع الامر عند مور هو أن المادة او الموضوعات المادية هي أساس الادراك الحسى، واساس عملية الاحساس، ولا يمكن ان تتوقف عند ذاتنا ونحن نقوم بعملية الاحساس، اذ الاحساس يفترض دائماً وجود اشياء مادية او موضوعات خارجة عن الذات وإنه لمن خطأ القول ان نقرر بأن ما يوجد هو ما يدرك اذ ان الوجود شيء والادراك شيء آخر، فلا ينبغي ان نخلط بينهما ابداً. وينتهى مور الى رفض قضية باركلى التى استند عليها المثاليون، وما دلم قد رفض هو هذه القضية فإن كل ما ينشأ عليها يكون مرفوضاً كذلك. وعلى هذا النحو يرفض مور المثالية ابتلاء من قضية باركلى القائلة «ان ما يوجد هو ما يدرك» وما يترتب عليها من بناءات.

الفصل الرابع

جابريل مارسل

والفكر الوجودي

أولاً : خصائص الرجوعية ومنهاجها

أولاً : خصائص الوجودية ومنهجها وتعميدها :

أ - خصائص الوجودية :

كتب جان بول سارتر يقول «إن كلمة الوجودية أصبحت تطبق الآن تطبيقاً عريضاً على أشياء عديدة ومتنوعة بحيث أصبحت لا تعني شيئاً على الإطلاق»^(١) ومع ذلك سنحاول نحن أن نبين سمات وخصائص التفكير الوجودي، الذي ربما ألقى الضوء على المعنى الاصيل لكلمة «وجودية».

ينكر التفكير الوجودي في روحه الاصيل، كل جهد يحاول لإيجاد الحقيقة داخل التصورات العقلية، أو يحاول حصر الحقيقة ووضعها في نسق محكم البنيان أو بناء منطقي ضروري، أو في مذهب مترابط الأركان. وفي هذا الصدد نجد كبير كجارد أب الفلسفة الوجودية المعاصرة قد خصص كتابين من أعظم كتبه هما Concluding unscientific postscript " & " philosophical fragments للرد على النسق الهيجلي، وبيان تهافته، ويرى الوجوديون أن ثمة أشياء فضفاضة تستعصى على كل حصر، وتفر من كل بناء، وتهرب من الخضوع لسلطة النسق، وسلطان العقل. وأن العقل الالهي وحده - إذا كان ثمة وجود له - هو الذي يستطيع أن يدرك العالم في كليته، لكنهم يذهبون إلى أن العقل الالهي هذا يمكن أن نعتبه في عملية الإدراك هذه بعض الفجوات والتقطعات^(٢).

(1) Sartre : Jean Paul : Existentialism is A Humanism; Cleveland 1956, P. 289.

(2) Macquarrie, J : Existentialism, A Pelican Book, 1973, P. 1.

لكننا لا ينبغي أن نبالغ في نقد الوجوديين للأنساق الميتافيزيقية ذلك لأن هذا النقد لا يعنى أن كل الوجوديين يمدون تماماً عن تلك الأنساق، أو أن بعضهم لم ينتج ميتافيزيقا تخصه. وفي هذا الصدد كتب هيرمان ديم يقول «لو كان كيركجارد قد عاش مائة عام بعد وفاته ... أى إلى أيامنا هذه حيث أصبحنا نترك النسق بصورة أكثر تواضعاً مما كانت عليه في أيامه، لكان قادراً على أن يقدم نسقاً ديكارتياً وجوياً يقابل به النسق الهيجلي»^(١). كما ذكر سبونهايم «أن ثمة علاقات نسقية كامنة في اهتمامات كيركجارد الرئيسية، رغم أن هذه الاهتمامات كانت من نوع جزئى وخاص»^(٢). أما مارتن هيدجر Heidegger فكان على قناعة بأن التحليل الوجودى الذى أتى به في كتابه «الوجود والزمان Being and Time» كان تحليلاً علمياً في طابعة^(٣). وكان توماس لانجان Thomas Langan على حق حين ذهب إلى أن هيدجر أبقى المدخل العينى الشخص الذى يتمسك به الوجوديون «دون أن يضحى بالترابط والمنهجية اللتين إرتبطتا بالتحليلات الفلسفية النسقية»^(٤) ضف إلى ذلك أن الكثيرين من فلاسفة الوجودية خاطروا ببحث بعض القضايا الانطولوجية والميتافيزيقية، كما قامت واحتدمت في تاريخ الفكر الفلسفى الطويل.

مع ذلك فلقد ظلت الوجودية دون مذهب عام واحد يتسمى إليه سائر فلاسفتها، ولأجل هذا كثيراً ما وصفت الفلسفة الوجودية بأنها ليست فلسفة بقدر ما هي نمط من التفلسف^(٥) Style of philosophizing.

(1) Diem, H. : Kierkegaard : An introduction, Trans, by D. Green (richmond 1966) P. 81.

(2) Sponheim, P. Kierkegaard on christ and christian coherence, New Yor, 1968, P. 14.

(3) Heidegger, M : Being and Time, Trans by J. Macquarrie and E. S. Robinson (New York and London, 1962) P. 49.

(4) Langan Th : The meaning of Heidegger : A critical study of Existentialist phenomenology (New Work 1959). P. 41.

(5) Macquarrie, J. Existentialism, P2.

ولعل أول وأهم خاصية تميز هذا النمط من التفلسف هي أنه يبدأ من الإنسان ولا يبدأ من الطبيعة. أنه فلسفة للذات Subject أكثر منه فلسفة للموضوع Object فالذات هي التي توجد أولاً... والذات التي يهتم بها الوجوديون ليست هي الذات المفكرة، بل هي الذات الفاعلة... الذات التي تكون مركزاً للشعور... الذات التي تدرك مباشرة وعينياً في فعل الوجود المشخص.

هكذا يبدو هذا النمط من التفلسف أحياناً أنه مضاد للترعة العقلية، فالوجود تعتمده العاطفة، ويضمه الوجود الإنساني المشخص، في هذا المعنى كتب Miguel de unamuno يقول: «إن الفلسفة هي نتاج إنسانية كل فيلسوف، وكل فيلسوف هو إنسان من لحم وعظم، ويقلم نفسه لأناس آخرين من لحم وعظم مثله. وعلياً إن تترك الفيلسوف يفعل ما يريد، بكل مشاعره، بلحمه وعظامه، بكل روحه وكل جسده.. إنه إنسان يتفلسف»^(١).

ومع هذا فهناك من الوجوديين من يهتم على خلاف Unamuno بالعقل، ومع ذلك يدعون بأن فلسفتهم وإن كانت مقامة على قاعدة وجودية عريضة إلا أنها تبعد عن أية ترعة عقلية ضيقة.

والواقع أن هذا النمط من التفلسف الذي قلنا أنه يبدأ من الإنسان إنما يبدأ من الإنسان باعتباره موجوداً أكثر من اعتباره مفكراً، وأنه في تأكيد هذا على الوجود أكثر من الفكر يتضمن أنه لا يبدأ بدراسة طبيعة أو ماهية الإنسان ثم يستنبط من دراسته. هذه ما يشاء، فلقد كتب سارتر يقول: «إن وجود الإنسان سابق على ماهيته»، ثم يفسر ماهيته فيما بعد بواسطة هو، لأنه هو الذي يصنع نفسه»^(٢).

وهذا النمط من التفلسف الذي هو «وجودية» يعترض على أي رأي يعتبر

(1) Miguel de Unamuno : The Tragic sense of Life, trans by J. E. Flich (New York 1954) P. 28

(2) Sartre, Jean paul : Existentialism is a Humanism, P. 290.

الانسان شيئاً Thing وهذا يعنى أن الوجودية تقف ضد أى تيار كلى أو طبيعى تطمس فيه العقلية الجمعية تلقائية وجدة الشخصية الفردية فى هذا المجال الاجتماعى، كما أنها تقف ضد كل النزعات الاستبدادية فى المجال السياسى.

ومن هذا المنطلق أقام هذا النمط من التفلسف تمييزاً حاسماً بين الحقيقة الذاتية وبين الحقيقة الموضوعية، وهو يعطى الأولوية للحقيقة الأولى التى تتعارض مع الحقيقة الثانية. نعم إن الوجوديين لا ينكرون أننا نستطيع ان نصل إلى الحقيقة الموضوعية خلال العلم والمنطق والنقود العام، لكنهم يصرون - رغم ذلك على أنه بالتنسيق مع حقائق الأمور، يكون من المستحيل علينا أن ندع جانباً الاهتمامات المشبوبة بالماطفة للفرد الإنسانى. لقد دعى الوجوديون الى أنه حين البحث فى الحقيقة القصوى، فيجب أن يشمل هذا البحث عواطف الانسان وإرادته ومشاعره ومخاوفه وآماله من ناحية فردية شخصية. ويتضح من هذا أنه حينما يعتمد المنهج الموضوعى أقصى ما يمكن الابتعاد عن تناول المشاعر والآمال والمخاوف الخاصة بالفرد الإنسانى، فإن المنهج الذاتى يضع الفرد بكل عواطفه ومخاوفه فى محور الصورة. من خلال المدخل الأخير وحده - يقول الوجوديون - يمكن أن نفهم الإنسان، وأن نعى تغيره الداخلى العميق، وأن نوضح علاقته بالحقيقة^(١).

إن طريق الفلسفة والميتافيزيقا يختلف عن الطريق الوجودى: فبينما تبدأ الفلسفة والميتافيزيقا بالأشياء، ثم بالإنسان ككيان فكرى مجرد، ثم تعود إلى الأشياء مرة أخرى لكى تحصل على المعرفة الموضوعية يبدأ الطريق الوجودى بالأشخاص، ثم يضمن الأشخاص بالأشياء لكى تزداد خبرتهم وتصبح أكثر وضوحاً، ثم يعود إلى الأشخاص مرة أخرى، لكى يصل إلى هذا النوع الصحيح من الذاتية^(٢).

(1) Roberts, D.E.: Existentialism and Religious Belief, New York 1959, PP. 7-8.

(2) Roubiczek, P. Existentialism for and gainst, (Cambridge 1966) P. 105.

ويعتقد الوجوديون ان الهرب من الطريق الوجودى فى البحث، يعزلنا عن فهم ذاتنا فهماً صحيحاً، ويجعلنا لا نواجه المشكلات الحقيقية التى تعتمر وجودنا الفردى الشخص. يقول بلاكهام «ان النسق الفلسفى الموضوعى يعتبر من الاوهام لانه يمهّد لنا سبيل الهرب من المشاكل الحقيقية التى تواجه الفردى الشخص»^(١).

والذات التى يبحثها الوجودى، ليست ذاتاً استاتيكية، بل هى ذات مستغرقة فى كفاح ونضال مستمرين، نعم نحن نبلىغ اليقين فى العلم وفى التأمل النظرى بأن مجرد انفسنا من الذات المتغيرة، لكن هذا النوع من اليقين لا يمكن أن يكون نهائياً أو جامعاً، لانه لا يوجد فى الحقيقة ما يسمى بالمعرفة المنفصلة عن الذات العارفة. إن الحقيقة الوحيدة التى يمكن ان يكون لها مطلق اليقين هى وجود ذاتى الفردية، وهذه الحقيقة لا يمكن ان تكون يقينية بالنسبة لأى ذات أخرى. وهذه الذات هى روح لا محددة، ومخلوق زمانى فى نفس الوقت يتهده احتمالات الموت فى أى لحظة، ومن ثم فإن أى نوع من انواع اليقين الموضوعى لا يمكن له أن يمحور الأساس غير اليقيني للحياة. ولكن لابد من أن يواجه الناس هذه الحقيقة وجهاً لوجه، فإن معظمهم يحاولون تركيز الانتباه على ما هو سلس القيادة، وما هو مألوف ومعروف تماماً، وما يتبعه غيرهم من الناس. وهم يظنون بذلك انهم يحققون نوعاً من الأمن عن طريق فكيفهم مع العالم والمجتمع المحيط بهم بإعتباره موضوعاً واحداً يتمثل فى نظام ينطوى على عدة موضوعات. وهذا يعنى فى الواقع اننا نسمح بأن تكون الحياة الانسانية مجردة من الروح، وإلى ان نصبح مجرد أشياء، فاقدة للذات^(٢).

والواقع ان البحث العاطفى المتدفق عن الحقيقة أفضل - فى نظر الوجوديين - من اليقين الموضوعى، وذلك لأننا لا نستطيع الوصول الى مثل هذا اليقين الأخير

(1) Blackham, J. K. : Six Existentialist Thinkers (London 1961) P. 3.

(2) Roberts, D. E. : Existentialism and Religious Belief, P. 03.

إلا بواسطة التجريد من الوجود ومعالجة الماهيات، وهذا يعنى أن التفكير الموضوعى لا يمكن أن يعالج «الذات» كما تكون عليه، لأن الذات «أنا بحت» بوجه عام، كما أنها ليست عقلاً بحتاً...إنها لا تنفصل عن العاطفة وعن القرار وعن الحرية. وهذا يعنى أيضاً أن التفكير الموضوعى لا يمكن أن يعالج التاريخ كما يكون عليه لأن التاريخ ليس تفاعلاً بين ماهيات يمكن فهمها وإخضاعها لنسق مغلق^(١).

وهذا النمط من التفكير يعتبر موجوداً غامضاً Ambiguous وصفة الغموض هذا ترتبط بقوة بتأكيد الهائل على حرته. إن الوجودية ترى الموقف الإنسانى وهو ممتلىء بالتناقضات والتوترات التي لا يمكن حلها بواسطة الفكر المضبوط والتقى. إن هذه التناقضات لا ترجع ببساطة إلى الحدود الحاضرة لمعرفة، أو إلى ما نحصل عليه من تقدم علمى، أو إلى تفسيرات فلسفية.. إنها ترجع إلى أن الإنسان حر، وهو مسئول عن حرته، كما أنه يشعر بالندم وبالذنب إزاء ما يقترفه من أفعال. ومع ذلك فحياته كلها واقعة فى شباك الطبيعة والنظام الاجتماعى وهذه وتلك تؤثر عليه تأثيراً عميقاً لا يمكن تخايشه. إن الإنسان محدود، ولكنه قادر على الارتقاء إلى أى موقف بواسطة فعله وحياله.. إن حياته محدودة فى الزمان وتتقدم تجاه الموت، ومع هذا فلديه علاقة غريبة بالأبدية، كما أنه يمكنه وهو فى الآن الحاضر أن يتراجع إلى الماضى، أو أن ينظر إلى المستقبل. وهو على هذا النحو جماع بين القمة والقاع بين الأبدية والزمانية، بين الحرية والضرورة.. إذا نظرنا إليه من الخارج لكان جزءاً بسيطاً داخل طبيعة فسيحة، وإذا نظرنا إليه من الداخل فهو عالم فسيح فى ذات... فالإنسان موجود متناقض.

نحن لا نجد إجابة بسيطة هنا على سؤال يقول : ماذا يجب على الإنسان أن يفعل فى حرته ؟ إذ يبدو من جهة أن على الإنسان أن يستختم حرته لكي يخلق

(1) Ibid. P. 94.

ذاته على حد تعبير الوجوديين، ويمتد من جهة أخرى أن الإنسان لا يستطيع أن يتخلى عن حريته بأن يهبط إلى مستوى الحيوان أو أن يتسامى إلى مستوى الله . نعم قد يكون الأمر بسيطاً إذا تمكن الإنسان من أن يصبح حيواناً أو إلهاً، إذ في هذه اللحظة سوف يتمكن من أن يتحرر من العذاب الأليم الناجم عن صراعه الداخلي وقلقه الذاتي، لكن بما أننا سنظل إنسانيين فيجب أن نلج محراب السر والغموض الخاص بما يعنيه أن يكون كل منا ذاتاً محدودة تمتلك حرية لا محدودة .

ولقد تميز هذا النمط من التفكير بخاصية الكتابة في موضوعات خاصة لم يسبق للعرف الفلسفي الطويل أن كتب فيها، وهذه الخاصية التي تجمع بين مفكرى الوجودية خاصة عامة رغم ما بين هؤلاء من تفاوت، ورغم عدم اتصافهم كما سبق أن ذكرنا إلى مذهب فلسفي عام واحد، وفي حين أن المدارس الفكرية والفلسفية السابقة على الوجودية قد تناولت بشئ من الإسهاب المشاكل المنطقية والاستمولوجية وركزت عليها، فإن هذه المشاكل لم تحظ بدراسة الوجوديين إلا بطريقة سريعة وعابرة ^(١) . لقد ركز الوجوديون مباشرة على الوجود الإنساني المشخص أكثر من تركيزهم على الجوانب التأملية والمجرد من هذا الوجود .

لقد سأل مداد أصحاب هذا النمط من التفكير حول موضوعات الحرية، والقرار، والمسؤولية، وهذه الموضوعات تمثل لباب الوجود الشخصي، فممارسة الحرية والقدرة على تشكيل المستقبل لهما مما يميزان الإنسان عن سائر ما عداه من كيانات على هذه البسيطة، بالإضافة إلى أنه من خلال الحرية والقرارات المسقولة يصبح الإنسان حقيقة ما هو عليه، وبعبارة جون ماكمروري JOHN MACMURRAY «أصبحت الذات كقدرة هي الموضع الرئيسى للوجودية، بينما ركزت الفلسفة الغربية التقليدية خصوصاً منذ ديكارت على الذات كموضوع، أو كذات مفكرة» ^(٢) .

(1) Maquarrie, J. : Existentialism P. 3.

(2) Macurray, The Self as agent (New York and London 1957) P. 84.

وهناك مجموعة أخرى من الموضوعات تناولتها الوجودية بالبحث، وأفاضت في الحديث حولها، وهي موضوعات مثل : الذنب والاعتراب، واليأس، والموت ومثل هذه الموضوعات لم تناقش بإسهاب وعمق في الفلسفات التقليدية على النحو الذي نجده عند الوجوديين. ولا نستطيع أن نقرر بأن الوجوديين كانوا كلهم متشائمين أو كانوا كلهم متفائلين وهم يتناولون هذه الموضوعات، فالحقيقة أن بعضهم كان متشائماً وبعضهم متفائلاً أو آملاً على الأقل.

ولعل الوجودية قد قدمت إسهاماً كبيراً حينما وجهت الأنظار نحو الحياة العاطفية للإنسان، ولقد كان هذا الجانب مهماً من جانب الفلسفة التقليدية، وتحول منها إلى موضوع من موضوعات علم النفس. فلقد ظنت الفلسفة التقليدية وقد سيطر عليها أنواع ضيقة من المذهب العقلي، أن المشاعر المتغيرة، والأحوال المتقلبة، والتأثيرات التي تبدو على العقل الإنساني، ليست من الموضوعات المتصلة بعمل الفيلسوف، لكن فلاسفة الوجودية يدعون على العكس من ذلك أن مثل هذه الموضوعات تعتبر ذات أهمية قصوى، لأنها تكشف عن الذات بكل ما فيها من حياة وتلفق، كما أنها هي وسيلة ربط هذه الذات بالعالم الذي يحيا فيه أناس غيرنا. والواقع أن الوجوديين قد أعطونا تحليلات عميقة من كبير كجاردار إلى هيدجر إلى سارتر عن مثل تلك الأحوال الشعورية الذاتية مثل : القلق، والضيء، والغثيان وبينوا أن مثل هذه المشاعر ذات مغزى بالنسبة إلى الفلسفة^(١).

لقد أشرنا إلى بعض الموضوعات التي نراها عادة على صفحات مؤلفات أصحاب الوجودية. وربما كان كشف وتطوير هذه الموضوعات المستقاة في معظمها من العناصر المؤثرة في الحياة الشخصية هما ما ميزا إسهامات فلاسفة

(1) Maquarrie, J. : Existentialism. P. 5.

الوجودية. لكنهم كتبوا بطبيعة الحال فى موضوعات أخرى إلى جانب هذه، فوجدهم أو نجد بعضهم قد اهتم بمشاكل اللغة والتاريخ والمجتمع، وحتى مشكلة الوجود لم تسلم من التناول بواسطة هذا الوجودى أو غيره. إلا أن الوجودى مهما قاده المسائل، فإنه يبقى متصلاً أوثق الاتصال بالاهتمامات الشخصية الرئيسية التى ذكرناها آنفاً.

لكننا يجب أن نلاحظ هنا أن اتفاق فلاسفة الوجودية فى الموضوعات التى يميلون إلى الكتابة والاسهاب فيها، لا يعنى أنهم متفقون فيما بينهم، إذ ثمة خلافات حادة ومثيرة بينهم، ولقد ذكرنا فيما سبق شكوى سارتر من أن كلمة «الوجودية» أصبحت سخاوية من المعنى وعلى الرغم من أننا نذكر فى كل نقاش عن الوجودية أسماء كل من هيدجر وباسبرز ومارسيل فإنهم يرفضون تعليق بطاقة «الوجودية» وفى هذا يقول روجرشن Shinn إن الوجودى لا يحب أن يطلق على نفسه أنه وجودى، لأن هذا يعنى عنده أنه واحد مما يمكن تصنيفه فى فئة الناس المعروفين بأنهم وجوديون، إنه يحبذ أن يقول «إننى نفسى»، ولا أميل إلى أن أوضع فى تصنيف يقال له أنه خاص بالوجوديين»^(١).

والواقع ان ثمة اختلافات جوهرية تفصل بين كبار الوجوديين فتجعلهم ثلاث طوائف متميزة: فالبعض - مثل ياسبرز - ووفقاً للتصور الكبير كجاردي - يذهبون إلى أن النظر فى الوجود يقتضى إنكار للفلسفة باعتبارها مذهباً، فالفلسفة وخصوصاً «فلسفة الوجود» لا تعنى سوى «تحليل الوجود» من حيث أخص ما فيه من فردية وعينية، وأما كل ما يبقى بعد ذلك، فإنه لا يعدو أن يكون علاقة إشارة.

والبعض الآخر مثل «هيدجر» يصرون على القول بأن الوجودية يجب أن

(1) Shinn R, L. Restless Adventure : Essay on contemporary Expressions of Existentialism (New York 1968) P. 13.

نقتصر على التحليل الوجودى الذى يردنا إلى «ياسبرز» وهؤكدون خطتهم فى أن يقيموا على أساس هذا التحليل «فلسفة وجود» أى «انطولوجيا» ولكن هذه الانطولوجيا لن تكون - فى نظر ياسبرز وبردبائف - غير فلسفة (عن) الوجود شبيهة بالنظريات المجردة التى يقدم لنا منها تاريخ المذاهب نماذج خادعة لا طائل ورائها. وهكذا نفهم لماذا يرفض «هيدجر» أن يعتبر من هذا الوجه فى عداد الوجوديين. وإذا قلنا بينه وبين «ياسبرز» كان أخرى بنا أن نعدده معادياً للوجودية وأما «سارتر» فهو من ناحية يقترب من «هيدجر» من حيث ملموحه إلى إنشاء أنطولوجيا ظواهرية Phenomenological ontology. وأما «جابريل مارسيل» فيبدو متردداً بين الاتجاه الذى يترسمه «ياسبرز» وبين التوجه المذهبى الذى يتطلع إليه «هيدجر» إذ يبدو فى الواقع أن فى تمسكه حتى الآن بالتحليل الوجودى، يوافق إمكان إقامة فلسفة عينية لا تكون «انطولوجيا» بالمعنى الدقيق، وإنما تكون صياغة مذهبية لمطالب الإنسان الجوهرية إبتداء من حاجته إلى المطلق، تلك الحاجة التى تعد أدوم سماته وأعمقها.

وينبى أخيراً أن نؤلف فحة ثالثة من مذاهب المفكرين الذين يسمون وجوديين أيضاً، من أمثال (كامى Camus) و (باتاي Bataille) ولكنهم من جهة يرفضون فى إصرار هذه التسمية، وهم من جهة أخرى لا يشتركون فى شيء فى الواقع مع الفلاسفة السابقين - باستثناء جابريل مارسيل - إلا فى إعتقادهم أن الوجود والعالم عبث سخيف فى جوهره. على أنه إذا بنا أن تأكيدهم هذا العبث هو الذى يحدد الوجودية بأعم صورة ممكنة لها، فإن ما يجرى عليه الجمهور من إعتبارهم فى عداد الوجوديين - رغماً عنهم - لا يخلو من مبرر، ويبقى بعد ذلك أنهم يرفضون هذه النظرة وتلك، وينبئون (فلسفة الوجود) - كما يصورها ياسبرز - وهى الفلسفة التى لا يرون فيها سوى تركيب مجرد كغيره من التركيبات، وكذلك «انطولوجية الوجودية» التى عند كل من «هيدجر» و «سارتر»، والتى رأينا أنها

صائرة - رغم كل المظاهر - إلى تقوية روح التفاؤل وتأسيس مذهب عقلى لا يريدانه مهما كلفهما ذلك من ثمن.

وإن قلنا أن شقة الخلاف بين الوجوديين يمكن أن تتلاشى إذا ذكرنا إجماع الوجوديين على البدء من الإنسان مباشرة .. من الذات المشخصة. بكل ما فيها من حرية ومسؤولية .. وبكل ما يعترضها من قلق وضجر وشعور بالذنب وأن هذا الاجماع على البدء بالذات المشخصة يكفى بكل ما فيها من حرية ومسؤولية .. وبكل ما يعترضها من قلق وضجر وشعور بالذنب وأن هذا الاجماع على البدء بالذات المشخصة يكفى لتمييز الوجودية عن غيرها من الفلسفات - إن قلنا هذا - منجد أنفسنا أمام اشكال من نوع آخر، إذ أن مثل هذا القول يميل إلى توسيع مجال الفلسفة الوجودية توسيعاً يتجاوز الحد ويؤدى إلى فقدان معناها كما ذكر ذلك سارتر. لقد حذا هذا القول بعدد من النقاد إلى أن يلحقوا بهذا النمط من التفلسف مفكرين، ليسوا فى الواقع غرباء عليها فحسب، بل هم يعارضونها فى كثير من النقاط، ويحضرنا هنا على وجه الخصوص القديس أوغسطين وسكال، على أن أفلاطون قد عد هو ايضاً فى بعض الأحيان أهلاً لهذا الشرف. والواقع أن «كبركجار» كان قد فتح هذا الطريق حين جعل من سقراط المفكر الوجودى بلا منازع فى اليونان القديمة. غير أن أفلاطون ليس سقراط، وشعار استاذة «اعرف نفسك بنفسك» يتسع لديه حتى يصبح دعوة إلى معرفة العالم، وبعبارة أدق عالم المثل، وهو العالم الحقيقى، العالم الذى لا يجد الإنسان فى نفسه منه غير الظل أو الانعكاس. ولهذا فإن «ياسبرز» لا يقرر رأى من يريد أن يتعرف فى المحاولات الأفلاطونية على الصورة الاولى أو حتى على مجرد محاولة أولية للمنهج الوجودى، لأنها توجه الفكر نحو عالم خارج الوجود، ولا تبحث اتصالاً وجودياً Existential

(١) ريجيس جوليفيه : للذاهب الوجودية من كبر كجارو الى جان بول سارتر، ترجمة فؤاد كامل
مراجعة محمد عبد الهادى أبو ريدة، النور المصرية للتأليف والترجمة ص ٧.

communication أصيلاً، لكونها مجرد تبادل لأفكار أو آراء مجردة، لا لتجارب معاشة^(١).

أما فيما يتعلق بالقديس أوغسطين وسكال، فيبدو أن الجانب العاطفي في «الاعترافات» و«الخواطر» دون ما سواه هو الذى أدى إلى إدراجهما ضمن رواد الوجودية، أكثر مما أدت خطتهما في البدء من أشد التجارب الإنسانية المتصلة بالواقع الحى، لكن جانب العاطفة والانفعال معيار شديد الالتباس، ومن السهل أن يستدعى الوسائل الخطائية التى كان «كبير كجار» يرى فيها التقيض الصحيح للوجودية. وإذا كانت تلك الناحية العاطفية المؤثرة هى التى تحدد معنى الوجودية فلماذا لا يعتبر (بوسويه Boussuet) وجودياً؟ وليس من شك أيضاً أن كتابات «نيش» و«هيدجر» و«ياسبرز» تنسم بطابع درامى، وتسبح فى جو من القلق. ولكن الفكر الفرنسى - حتى الوجودى منه - لا يميل كثيراً على الخلاف من ذلك إلى هذا الطابع، وموقف مفكر مثل «فولتير» من مؤلفات «سكال» وكذلك صنوف المقاومة التى أبلها «فاليري» تشهد بإتتماد عن الروح العاطفية، إبتعاداً يبدو أنه - على نحو ما - صنو للعبقرية الفرنسية^(٢) والواقع أن غثيان سارتر هو أبعد ما يكون عن القلق الهيدجرى، واللباس عند (كاسي) طابع عقلى يميزه تمييزاً واضحاً عن الروح العاطفية الحزينة لدى الوجوديين الألمان.

ينبنى إذن أن نفحص المشكلة على نحو أدق، إذ لا يكفى لكى يكون المرء وجودياً أن يتخذ من الإنسان مباشرة موضوعاً للدراسة، وأن يجد فى ذلك مناسبة لنفمة تباك حزينة يتفاوت حظها من التأثير فى تحريك عواطفنا. بل يجب أيضاً كما يقولون ألا نذهب إلى أن هذه الدراسة للإنسان تؤلف علماً، بل «تجربة» أو ..

(١) ريجيس جوليفيه : المذاهب الوجودية من كيركجارد إلى جان بول سارتر، ترجمة، فؤاد كامل

مراجعة محمد عبد الهادى أبو ريدة، الدار المصرية للتأليف والترجمة ص ٧.

(2) Du Bos, ch. : Dialogue avec Andr Gide Paris 1947 P. 248.

إذا شعنا - أن تنحصر في مجهود مطابق مقترن بهذه التجربة ذاتها، وذلك لإمالة اللسان عن اللغز الذي لا يكفّ الإنسان عن أن يمثله في نظر نفسه «وتتنزع من ظلام موقفه، ويقتل توجيّه النظر إلى العنصر الحي من «كونه موجوداً» حقيقة تجي» دفعة واحدة مناسبة في مقدارها لما في نفوسنا من حنين جوهرى»^(١) هذا هو ما نريده، وهذا ما يقرئنا في الواقع كثيراً من موقف «هيدجر»، لكنه لا يقترب بنا من موقف «كبر كجارده» و«ياسبرز» وهو يجعلنا أقل قرباً من موقف كل من «أوغسطين» و«بسكال».

على أنه لا «بسكال أو القديس أوغسطين» سلماً قط. بأن تحليل الوعي في واقعته الفريد المعنى، يمكن أن «يكشف» لنا عن لغز مصيرنا، وأن يبدد الظلمة التي تكتنف وضعنا، بل هما يستقدان ويقولان عكس ذلك تماماً يؤكدان أن تحليل الوضع الإنساني لا يمكن بحال أن يصل إلى نهايته إذا وقف عند ما هو مباحث للآشياء يقول «بسكال» في المحادثة مع مسيو ماسي حول «ايكثيت» و«موتاني» (أرجو المعلنة ياسيدى إن كنت قد انتقلت أمامك إلى مجال اللاهوت على هذا النحو، بدلاً من أطل في مجال الفلسفة، ولكن من العسير على المرء ألا يدخل في هذا المجال، أياً كانت الحقيقة التي يتناولها، لأنه مركز الحقائق جميعاً).

وليس من شك في أن القديس «أوغسطين» و«بسكال» يريان من فلسفة الإنسان أن تبدأ بفحص الواقع الإنساني، غير أن كثيراً غيرهما قد أرادوها كذلك دون أن يخطر بالبال أن يدرجوا ضمن الوجوديين وتستطيع أن تذكر المفكرين المسيحيين بوجه عام، وجميع الكتاب الذين اتجهوا إلى أن يلتمسوا في أنفسهم جواب السؤال عن أنفسهم أمثال ايكثيت وشينكا وموتاني ولاروشفكو، وفوفنارج، وروسو، وجوير وأميل. ولذلك نجد «بسكال» يذكر في مقابل تصنيفهم مستكفاً له (المشروع الاحتمالي الذي خطر له بأن يصور نفسه)^(٢).

(1) Beaupret j : Apropos de Le existentialisme, dans confluences, 1945, P. 192.

(2) Pascal B. : Pensee, Nn 62

والواقع أن هناك على ما يبدو تيارين وجوديين لا يسيران في اتجاه واحد تماماً وكيركجارد وباسيرز، وهما يمثلان التيار الأول، لا يعتقدان أن التحليل الوجودي يمكن أن يؤدي إلى حقيقة شاملة، وكل شيء يتحقق في نظرهما في تجربة صرفة لا سبيل إلى التعبير عنها للخير (مباشرة على الأقل)، ولا هي للشعوم الشامل، وهي اتصال شخصي تماماً بمطلق الوجود، ووعي حي باللحظة الابدئية وبواسطة فضل هذه اللحظة يتزع الإنسان نفسه من متاعه متناقضاته الخاصة ويبلغ «حقيقة» لا سبيل إلى صوغ العبارة عنها بحال. وهو عند ذلك يدرك دفعة واحدة معنى كونه هو موجوداً، ذلك للمعنى الذي هو إذا أردنا التدقيق شيئاً مغايراً لوجوده ذاته، والمفارقة التي ينطوي عليها هذا الموقف هي أنه قد لا يقف عند القضاء على الفلسفة، بل يمتد ذلك إلى القضاء على كل تعبير عن الوجود إن الوجودي للتسق مع نفسه - كما رأى ذلك كيركجارد - يقتصر على أن يوجد؛ وأما الباقي كله فإنه فضول زائد عن الحاجة، وما الكلام المستفيض إلا علامة على وجود عطاشي شعري أكثر من واقعي. الشخص الواحد نفسه بالمعنى الأصيل صامت حتى يته وبين نفسه وفي هذا الوجه تستنفذ الفلسفة الوجودية ذاتها، إنها تنكر نفسها إنكاراً كلياً. وكل من «هيدجر» و«سارتر» لا يقبل هذا النوع من الوجودية، ذلك أن كلا منهما «أنطولوجي» في عمق، وهما يعلمان إلى إقامة «علم وجود»، وهذه الخطوة واضحة على الأخص عند «هيدجر» غير أن سارتر لم يبدأ منها، وكتابه «الوجود والمعدم» يبرز لنا على نحو صريح في ثوب أنطولوجيا وكون هاتين الأنطولوجيتين فنومنتولوجيتين لا غير شيئاً في طبيعتهما واختيارهما علماً كلياً، أحس أنهما تتولان في آن واحد الوجود الكلي، ويصدقان بالنسبة إلى جميع الناس^(١).

(١) نفس جرناله : القالب الوجودية، ص ١١

ويبقى بعد ذلك أن مبدأ الفلسفة - عند هؤلاء وأولئك - هو دائماً التحليل العيني في أشد صوره اصطلاحاً بالفردية، وذلك بنية الكشف عن طريق هذا التحليل - إما عن حقيقة غير قابلة للوصف .. حقيقة شخصية إلى أقصى حد، أو عن مفهوم كلي شامل للإنسان، وللعالم الذي يجرى في رحابه مصير الإنسان ووجهة النظر هذه أيضاً وجهة نظر «جابريل مارسيل» لكن مع فرق وهو أنه لا يوافق على وجهة النظر التي تفسر الأشياء بالاكتفاء بما في داخلها، والتي تميز وجودية «هيدجر» و«سارتر». ومن هذا الوجه قد يكون «جابريل مارسيل» أقرب كثيراً إلى «كيركجارد» من الوجوديين الآخرين جميعاً، وأقرب تبعاً لذلك إلى «بسكال» و«القديس أوغسطين» أيضاً.

نحن نسلم إذن بأن «التحليل الوجودي» سمة من السمات الأكيدة للوجودية ولكننا لا نسلم بأنه يمكن أن يكفي لتعريفها.

إلا أن ثمة قول آخر تردد على صفحات كتابات كثير من الوجوديين بحيث أصبح سمة مميزة تمام التمايز للوجودية في نظر الكثير من النقاد. وهذا القول يتمثل في القضية الوجودية القائلة «بأن الوجود سابق على الماهية».

ولقد ذهب هؤلاء النقاد لكي يحددوا معنى الوجودية بصورة أوضح إلى اختراع مصطلح مقابل لها هو «الماهوية ESSENTIALISM» لكن يبدو أن هذا للمصطلح ليس موقفاً، وهو يبعث الاضطرابات في المناقشة.

ولكي يستقر الوضع، فلنحاول أن نحدد بأي معنى يسبق الوجود الماهية في نظر الوجوديين. وهنا نجد يقيناً أولاً لا سبيل إلى مدافعتة، وهو أن الوجوديين لا يتفقون تمام الاتفاق في هذه النقطة، كما لم يتفقوا في النقطة السابقة فالواقع أننا نجد «جابريل مارسيل» متردداً، إذ يقول «أن مشكلة سبق الوجود على الماهية قد شغلني

دائماً، وإنى أعتقد بأن هناك فى صميم هذا الموضوع وهما يرجع إلى أننا نعارض ما هو «متصور» بما هو «واقعى»^(١). هذا من جهة ومن جهة أخرى لا يبدو أن «هيدجر» ولا «ياسبرز» ولا «برديانف» يميلون للقول بأن الآنية أو الموجود من حيث هو كذلك وجود محض. والواقع أن الوجود «الغفل» أو الخام عند هيدجر، يدل على حالة لا سبيل إلى ادراكها بالتفكير فيها حيث يكون الموجود بلا كينونة أو ماهية، وراء كل تعقل بالكلية. فعنده أن هناك «كينونة للوجود» هى عبارة عن ماهية على أى نحو أخذناه، غير أن هذه الماهية ليست شيئاً بالقوة يجعله فعل الوجود شيئاً بالفعل، بل العكس من ذلك هو الصحيح، وهو أن الموجود إذ يوجد، يكون ماهيته، بحيث أن الماهية أو الكينونة ليست فى ذاتها سوى الوجود نفسه فى واقعه العيى. ويمكن أن يقال أيضاً أنه ليست للوجود ماهية متميزة عنه، أو بالأحرى أنه فى وقت واحد وبالحركة نفسها وجود وماهية، أعنى وجوداً يؤكد على مستوى الكينونة أو المعقولة أما سارتر فهو يقول بوجهة نظر أشد تطرفاً، وذلك أنه يرى أن الوجود يسبق الماهية على نحو مطلق، لأن كلمة وجود من جهة، لا تتعلق انطباقاً كاملاً إلا على الواقع الإنسانى (أما الباقى فهو مجرد كائن لا أكثر ولا أقل ولكنه ليس موجوداً) ولأن الوجود - من جهة أخرى - ليس عند الإنسان سوى الاسم الذى يطلق على العلم الذى هو الوجود لذاته أو الوعى^(٢).

على أنه يمكن ادعاء أن هذه الاختلافات ليست سوى اختلافات عرضية، وأنها لا تنافى وجود وجهة نظر مشتركة. والواقع أن الوجوديين مجموعون على رفضهم اعتبار الوجود شيئاً يمكن أن تجرده ونعرفه من الخارج، بوصفه أحد

(1) Marcel, G : Being - and Having. An Estentialist Diary, Translated by K. Farrer New York 1949, P. 27

(٢) ريجنس جولينيه : المذهب الوجودية ص ١٢.

المعطيات الموضوعية، ذلك أن صيغته الجوهرية الرئيسية هي صيغة الذاتية، وعلى الأساس نفسه فإنه وراء حدود كل معرفة ولا يمكن رده إلى مفهوم، وهو مستعص على كل محاولة ترمي إلى ادخاله في قوالب التصورات. غير أننا نعتقد أن هذا جانب من وجودية «كيركجارد» و«ياسبرز» لكن من العسير أن نعزوها بصورة مطلقة إلى هيدجر وسارتر.

ويكفى أن نشير هنا إلى معارضة ياسبرز وبرديائف لمنهج هيدجر ومطامحه المسرفة، إذ يتهمانه بإقامة فلسفة عن الوجود، أعنى فلسفة يصبح فيها الوجود موضوعاً للفكر. وهيدجر نفسه يعترف - كما رأينا - بأن مشروعه هو إقامة «أنطولوجيا».

وليس من شك في أن أساس هذه الأنطولوجيا هو التحليل الوجودي ولكنها لا تتم فيه، إذ تفصح عن نفسها بأنها علم وجود. ويمكن أن نعتقد أن ذلك لا يزيد عن العودة بنا إلى ميتافيزيقا كلاسيكية من الطراز الأرسطي غير أن «هيدجر» يرد عن نفسه هذا الظن، وهو لا ريب على حق في ذلك، إذ الواقع أن أرسطو أو القديس توما ينبغي أن يعدا هنا - بنوع من المفارقة الفريدة في بابها - الوجوديين الحقيقيين (إذ كانت هذه التسمية تليق بهما على نحو ما)، لكن بمعنى مختلف كل الاختلاف عن معنى الوجودية بالنسبة لهيدجر.. بمعنى ينفذ هذا الوجود الذي أوشكل منهج «هيدجر» أن يجعله هباءاً منثوراً. والواقع أنه إذا كان موضوع المعرفة الفلسفية - عند أرسطو والقديس توما - هو الماهيات، كما يصفها التفكير الذي ينظم المعرفة في تصورات Conceptions فإن الوجود لا يمكن أن تجرى عليه مطلقاً عمليات التصور والاستنباط، إنه لا يدرك إلا بالحدس وهو قوة يستحيل ردها إلى تصور أو غيره. وعلى هذا فإن الوجود بالنسبة إلى أرسطو والقديس توما مستبعداً، وينبغي أن يستبعد بوصفه وجوداً من ميدان المعرفة الفلسفية. وهنا يرى

«مارسيل» أن «الفكر لا يتعلق إلا بالماهيات، وأن المعاني الكلية على أى نحو جمعناها لا تولد موجوداً جزئياً واحداً»^(١)،

ولعل هذا يقتضى التمييز بين الماهية والوجود، وهو تمييز يتصف بأنه يجعلنا نحاول انقاذ الوجود من حيث هو واقع متعين مطلق، وإلا لم يعد للميتافيزيقا موضوع، ونضرب معيتها فى حلس محض لا سبيل الى التعبير عنه أو نقله للغير. وكان ينبغي أن يصل هيدجر إلى هذه النتيجة المنطقية ما دامت الماهية تنحصر عنده فى الوجود ذاته، ولا يمكن أن تتميز عنه بوجه من الوجوه. والحق أنه لا يسلم بذلك، على عكس ياسبرز، بل يدعى إقامة انطولوجيا، غير أن هذه الانطولوجيا، لا يمكن أن تكون بحسب تعريفها سوى علم للوجود تكون له فى نهاية الأمر ما للدائرة المربعة من حقيقة، لأنها إذ تشبه بطايعها المجرد جميع الانطولوجيا الكلاسيكية، فإنها ستعرض لتلك الشين الذى سلمت منه تلك الانطولوجيا، ألا وهو إحالة الوجود ذاته الى تصور، أى القضاء عليه كما لاحظ كيركيجارد. والوجودية مفهومة على هذا النحو، تفضى الى نفى الوجود.

وعلى ذلك فنحن لا نستطيع أن نبرر فى وضوح بهذه الطريقة التمييز بين الوجودية Existentialism والماهوية Essentialism ومع ذلك فمن المؤكد أن تياراً فلسفياً يمكن أن نصفه بأنه افلاطونى، ويبلغ ذروته فى المثالية Idealism يتجه عن قصد الى تصور الماهيات، ويعرف الوجود أولاً وقبل كل شىء بالكلى والضرورى. ويبدو من هذا التيار أنه على نقيض الوجودية، إذ هو يؤكد على وجود حقيقة ميتافيزيقية سابقة على الوجود باعتباره شيئاً معطى فى الحس، وباعتباره صيرورة أو شيئاً زمانياً، إن الوجود لا يكون معقولاً إلا بإضافة الحقيقة المثالية اللازمة التى

(1) Marcel, G : Being - and Having, An Existentialist Diary, P. 45.

تؤسسه. والطموح الذى يوجه هذه الطريقة فى التفكير هو الكشف عن وسيلة لجعل الوجود شيئاً يتعقله عن طريق التحليل دون أن يبقى هناك شيء مصمت لا يستطيع الفكر العقلى النفاذ فيه. ونستطيع أن نتخذ من اسبينوزا Spinoza وليبتز Leibnitz وفشه Fichte وهيجل Hegel شهوداً على هذا الطموح المربض، لكنهم شهوداً أيضاً على إخفاقه، إذ يصطدم هؤلاء وألك فى نهاية الأمر بالعقبة التى أرادوا زحزحتها، إذ أنه لما كانت هذه المذاهب قد قصدت منذ البداية أن تكون مذاهب عقلية بصورة كاملة فإنه ينبى عليها أن ترضخ للواقع والمعطى، وأن ترحب - وإن يكن ذلك بشيء من وخز الضمير - بوجودية فتية تظل تنأى - فى إصرار - على التحليل.

يبدو إذن أن لفظ «ماهوية» يدل قبل كل شيء آخر على ما هو كلى أو عام. أما خطره فيكمن فى ادخال ضرب من اللبس، وفى الافضاء الى تزييف معنى المذاهب التى لا يمكن أن يكون «علم الكيتونة» عندها الا مجرداً وعاماً والتى يمكن - على الاساس - أن تدرج فى عداد المذاهب الماهوية^(١) ولكنها لا تؤكد تأكيداً اقل من ذلك قوة هذا إن الحقيقى الواقعى المتعين الوحيد هو الوجود Existence، وأنه من هذا الوجود يجب أن تبدأ وإليه يجب أن تعود.

على إنه لا يبقى محل للتاكيد الذى لا يفتأ يتكرر دائماً وهو ان علامة التناقض هنا هى المبدأ القائل بأن الوجود له الاسبقية على الماهية. ولكن ينبى أن نفهم هذا المبدأ جيداً، أعنى «بالمعنى الوجودى» لأن هناك على كل حال معنى يشير به كل من هم أقل وجودية من الفلاسفة إلى هيدجر. وقد لاحظنا من قبل أن فلسفة من قبيل فلسفة القديس توما، لا ترى فى الوجود الا خروج الماهية الى حيز الفعل، فلسفة من هذا القبيل لا يمكن أن تضع الماهية قبل الوجود فالماهية

(1) Foulquie . P. Existentialism, Paris 1946, P. 36.

ليست لها سوى صورة واحدة لا مكان الكينونة (بالمعنى الحقيقي للكلمة) ألا وهي الوجود. ومن هذا الوجه فإن للوجود على الماهية أسبقية الشرط المطلق إلا إنه لا شك في أنه يمكن أن يقال إن الماهيات تسبق الوجود في الفكر الالهي لكن هذا لا يملو أن يكون طريقة في التعبير غير الدقيق ذلك أن الماهيات ليست هي التي توجد وجوداً سابقاً، بل السابق هو «الماهية»، أعني الله نفسه باعتباره المبدأ لكل الماهيات ولكل الموجودات الممكنة، وإذا شئنا الدقة في التعبير، فإن الماهيات لا توجد متحققة إلا بواسطة الوجود الذي يجعلها توجد أي أنها لا توجد إلا في صورة أفراد جزئية متعينة في الحس، فالفرد الجزئي وحده الذي يوجد^(١).

والواقع أنه إذا كان للوجود في نظر هيدجر وبامبرز، الأسبقية على الماهية فإنه، بمعنى محدد، وهو أن الوجود ليس له ماهية متميزة عنه. أو - إن شئنا - إن الماهية من صنع الوجود ذاته. ونتائج هذا المذهب يكون فيه الوجود بلا طبيعة او بنية، أعني كونه في وضع خالص مطلق، قد استتبطها من الوجوديين على الفور، وهي تلخص في هذا التأكيد الاساسي وهو أن الوجود يكون «ملقى هناك» وفي حال من القطيعة بحيث لا يركز إلا على نفسه ولا يعتمد الا على ذاته.

وهذا يعني أنه في جوهره «حرية» بمعنى أنه على وجه الدقة لا يتوقف على شيء آخر سوى نفسه. فالحرية إذن تعني الامكان المطلق، كما أنها تعرف كينونة الوجود تعريفاً وافياً.

ويلزم عن ذلك أن الوجود لا يمكن ادراكه الا على هيئة تاريخ كما أصر

(١) ريجيس جولييه، الملائم الوجودية ص ١٧.

كبير كجارد على ذلك اصواراً شديداً، أو باعتباره «زمانية» على حد تعبير هيدجر، والواقع ان الماهية وحدها باعتبارها متميزة عن الوجود - هي التي تستطيع أن تضع في الكينونة نوعاً من العمق اللازماني سواء على صورة ممكن أبدي موجود من قبل في حضن «الماهية» و «الفكر الالهي»، أو على الأقل (كما هو الحال عند أرسطو) على صورة القوة الدائمة في فعل الوجود، بيد أن ذلك يخل من كل معنى إذا وضع في السياق الوجودي، ذلك ان الوجود لا يتضمن أى وجود بالقوة، وهو ما يستطيع ان يكون، فهو بالفعل دائماً، وما امكانياته سوى تعبير عما يكونه بالفعل. وعلى هذا فإن حقيقة الوجود لا يمكن إلا أن تنحصر في القدرة على التزمّن، فهي تتطابق مع تاريخها ومع الانثاق الاصيل الذي بواسطته تستطيع الحرية التي هي هو أن تكونها، وان تجدها وتغلفها في كل لحظة من صيرورتها، هي كل ما يمكن أن تكونه، وليست في الحقيقة أكثر من ذلك^(١).

يمكننا الآن أن نعرف الوجودية تعريفاً بجمع بين معظم مفكرها فنقول بأنها «جملة المذاهب التي ترى أن موضوع الفلسفة هو تحليل الوجود العيني ووصفه من ناحية أن هذا الوجود فعل حرية تتكون بأن تؤكد نفسها، وليس لها منشأ أو أساس سوى لهذا التوكيد بالذات. ولا شك أنه يمكن الاعتراض على هذا التعريف بأن يقال أنه لا ينطبق جيداً على مذهب «جابريل مارسيل» الذي يجد في الوجود - على العكس مما ذكرناه - ضرورة ملحة الى التجاور، واندفاعاً نحو المطلق، كما يجعل من هذه الضرورة، وهذا الاندفاع أولق تعريف للوجود الانساني، غير أن المسألة هي - من ناحية - معرفة إلى أى حد يمكن أن تصدق

(١) انظر معارضة سارتر لهذا الرأي في مقاله *Mise en polut* للنشرة في مجلة *Action* عدد ٢٧

ديسمبر ١٩٤٤ حيث يرى ان الوجودية تلخص في إعطاء الانسان تعريفاً لا يكون مغلقاً على نفسه بل مفتوحاً دائماً. ويصريف الانسان بأنه «مفتوح» يعني أنه في جوهره حرية مطلقة، حرية دون أساس بأنه «مغلق على نفسه» يعني أن حركته تتحقق بالضرورة في ذاتها، وأن قيمتها في ذاتها.

هذه النتائج في السياق الوجودي، أعنى في سياق يكون فيه الوجود وضعاً مطلقاً ويبقى - من ناحية أخرى - أن نبحث ما إذا كان تردد «جايريل مارسيل» في الموافقة على المبدأ القائل بأن الوجود يسبق الماهية لا يخرج من نطاق الوجودية وفي هذه الحالة، لن تكون الوجودية المسيحية «نوعاً» يندرج تحت جنس من التفكير الوجودي، بل تكون جنساً من الوجودية قائماً بذاته، يتنافى كل فكرة موحدة مشتركة مع المذاهب الأخرى. ويبدو - فضلاً عن ذلك - أن هذا هو رأي جايريل مارسيل نفسه^(١).

ب- منهج الوصف الفينومينولوجي كمنهج لها :

لكن إذا كنا لم نستطع أن نعطي تعريفاً للوجودية يرضى عنه سائر الوجوديين، أنستطيع أن نقول أن ثمة منهج يربط ويوحد بينهم ؟ ... هذا هو ما سننظره الآن.

والواقع أن معظم الوجوديين فينومينولوجيون على الرغم من أن الكثير من الفينومينولوجيين ليسوا وجوديين، لكن يمكننا القول بأن صلة عميقة أخذت تدعم أخيراً بين هذين النمطين من التفكير (الوجودي والفينومينولوجي) إذ يبدو أن الفينومينولوجيا تقدم باستمرار المنهج الذي يحتاجه المفكر الوجودي في بحثه الحثيث نحو الكشف عن الوجود العيني والموضوع^(٢).

ولعل أول من استخدم كلمة «الفينومينولوجيا» هو العالم الرياضي الفلكي «يوهان هنريش لامبرت» وذلك حين أطلقها على القسم الرابع من كتابه «الأورجانون الجديد : الظاهرات أو نظرية الظهور»^(١) كما استخدمها كانط للتعبير بها عن العالم الظاهر في مقابل عالم الحقائق أو عالم الأشياء في ذاتها. وبالمثل

(١) ريجس جوليفيه ، للمذاهب الوجودية ص ٢١.

(2) Macquarrie, J : Existentialism, P.8

استخدمها هيجل في كتابه «ظاهريات الروح» Phenomenology of Mind في شروحه المطولة لتبدييات الروح كما تقدم نفسها من خلال الوعي الحسى الساذج في مستواه الإدراكي البسيط، ومن خلال الفهم، وسائر اشكال الوعي الأخرى الصاعدة إلى أعلى النشاطات العقلية والروحية. وفي الأوقات الراهنة أصبح يفهم من كلمة الفينومينولوجيا الفلسفة التي طورها هوسرل Edmund Husserl في كتاباته المختلفة التي من أبرزها كتابه Ideas, General introduction to pure phenomenology^(١).

والفينومينولوجيا في صورتها الأخيرة عند هوسرل تقوم «بتعليق الحكم» فيما يتعلق بالحقيقة أو بأجناس موضوعات الوعي، وتحاول إقامة منهج وصفي تصفي فيه بإسهاب كل أنواع الموضوعات في ماهياتها البحتة، لكن بما أن موضوع دراستنا لا يتعلق بالفينومينولوجيا فإننا نكتفي هنا بالقول بأن لباب فينومينولوجيا هوسرل هو الوصف description .. الوصف المسهب لماهية الظاهرة كما تعطى لنا خلال الوعي. ولكي نتأكد من دقة الوصف، فمن الضروري أولاً وقبل كل شيء أن نحرر العقل من أحكامه السابقة وإفترضاته المسبقة. كذلك من الضروري أيضاً أن نبقي خلال حدود الوصف وأن نقاوم الاتجاه الذي ينقلنا من الوصف إلى الاستدلال. ومن أجل ذلك كان تحقيق الفينومينولوجيا البحتة في غاية الصعوبة، إذ كيف يتأكد إنسان ما أن عقله متحرر تماماً وهو بإزاء وصف ماهية ظاهرة معينة؟ وكيف يكون الإنسان متأكداً من : متى ينتهي الوصف ومتى يبدأ الاستدلال والتفسير؟

لقد شيد هوسرل في حقيقة الامر منهجاً مركباً وعسيراً من أجل إزالة المعوقات والصعوبات التي تعترض طريق الوصول إلى المعرفة الفينومينولوجية البحتة.

(١) إد هوسرل : تأملات ديكارتية، للدخل إلى الظاهريات ترجمة وتقديم نازلي اسماعيل. دار المعارف بمصر ١٩٧٠ ص ٢٤.

(2) Marquarrie, j. : Existentialism P. 8.

ولقد نقلت فينومينولوجية هوسرل وأثرت أبلغ التأثير على كثير من الفلاسفة الوجوديين، وكان هيدجر واحداً من تلامذته، وأهدى له كتابه الكبير «الوجود والزمان Being and Time» بإعتباره أستاذه القديم، لكن الحقيقة هي أنه لا هيدجر ولا غيره من الوجوديين الآخرين قبلوا فينومينولوجية هوسرل بنفس النحو الذي كان يدرسها به، بل أنهم طوروا الفينومينولوجيا كي تتلائم مع أغراضهم الخاصة، بل أن هوسرل وضع في مريضه الإحراج من استخدام هيدجر للفينومينولوجيا حين وضع أسس أفكاره. ضف إلى ذلك أن هناك نمطاً عاماً من الوصف المنهجي يمكن أن نطلق عليه أنه فينومينولوجي على الرغم من أن الشخص الذي يستخدمه قد لا يكون قد قرأ هوسرل ومن هنا يمكن أن يكون صحيحاً أن نقول أن كيركجارد في كثير من أوصافه المنهجية كان فينومينولوجياً على الرغم أنه كان موجوداً بالطبع قبل هوسرل.

ولمة إختلاف حاد بين هوسرل وبين الوجوديين الفينومينولوجيين وهو أنه بينما يركز هوسرل على الماهية ويفكر في الفينومينولوجيا كعلم، فإن الوجوديين يركزون على الوجود. ولقد لاحظنا من قبل أن سارتر يرى أن الوجود سابق على الماهية، ويعطى أهمية خاصة للوجود بعكس هوسرل البادئ بالبحث في الماهية. إلا أن الوجوديين يوافقون مع هوسرل - رغم ذلك الإختلاف - على أن الفرد لا يستطيع أن يشير إلى «الشئ في ذاته» وراء أي ظاهرة، بمعنى أنهما يرفضان سوية الثنائية الكانطية Kantian dualism التي تفترض وجود عالم من الحقائق Noumena يقف وراء عالم الظاهر الذي لا يكون إلا تديلاً له. وبالمثل فإنهما لا يهتمان بمحاولة هيجل التي تشير تدييات جدلية للروح في مراحل ثلاثية متتالية تصل إلى المطلق في نهاية المطاف. ولقد وافق الوجوديون مع هوسرل بالاكْتفاء بوصف الظاهرة كما تظهر نفسها، ومع ذلك فقد أوضح الوجوديون عدم رغبتهم

في اتباع الاتجاهات مثالية معينة قد تكون قد نفذت الى فينومينولوجية هوسرل، فالواقع أن هوسرل قد أصر على أن الوعي قصدي Intentional بمعنى أنه يوجه تجاه موضوع وراء ذاته.

ولنحاول الآن أن نفهم بطريقة أكثر عمقاً نوع الوصف الذي تقدمه فينومينولوجية الوجوديين. فعلى الرغم من أننا أكدنا على أن الفينومينولوجيا وصفية من حيث المبدأ، فإن هذا لا يعنى أنها من النوع الوصفي الساذج، إذ على العكس من ذلك تتجه إلى الوصف المتعمق الذي يدعونا إلى ملاحظة ملامح لا نستطيع عادة أن نلاحظها بسبب المعوقات التي تقف أمام رؤيتنا، فتكشف عن الماهية أكثر مما تكشف عن الأعراض، وتبين العلاقات الداخلية التي قد تؤدي إلى نظرة مختلفة تماماً عن تلك التي ننظر بها إلى الظاهرة التي نعتبرها في عزلة عن غيرها. ونحواس الفينومينولوجيا هذه يمكن أن تتضح بصورة أوضح إذا استعرضنا بعض جوانب فكر هيدجر وسارتر.

ذهب هيدجر في تفسيره لكلمة «فينومينولوجيا» إلى أنها تتكون من مقطعين في أصلها اليوناني، المقطع الأول يعنى «الظاهرة» أو ما يبدو من الشيء، والمقطع الثانى يدل على العلم، فإذا جمعنا المقطعين معاً لحصلنا على «علم الظاهرة» أو العلم الذى يدرس ما يبدو من الأشياء^(١). ويرى هيدجر بناءً على تحليله هذا أن ما يبدو من الأشياء لا يقف وراءها ما أسماه كانت بعالم الحقائق، وأن ليس ثمة عالمين : الأول ظاهرى والآخر حقيقى، أو ثمة ثنائية في الأشياء.

ولقد رفض سارتر أيضاً ما سبق أن رفضه هيدجر، أى رفض الثنائية التي نجد فيها تقابلاً بين الظاهر وبين «الشيء في ذاته» ولقد عد سارتر هذا الأخير بمثابة أمر

(1) Heidegger, M. : Being and Time, translated by J. Macquarrie and E-S Robinson, New York 1962, P. 49.

غامض. إلا أنه لم يرى الظاهرة باعتبارها تدياً جزئياً أراه فى لحظة رؤيتى له، إن الظاهرة عنده عبارة عن تجمعات مترابطة من التبدلات. وفى كل تبد جزئى للظاهرة يوجد ما أسماه سارتر بالإشارة التحولية الظاهرية. وبينما كانت الفلسفة الكانتية تربط بين الظاهرة كمظهر وبين الحقيقة التى لا تظهر أيضاً فإن من واجب الفينومينولوجيا أن تبين العلاقات الداخلية البنائية للحظة مفردة أو لوجه واحد من لحظات أو أوجه الظاهرة، إن وجود الظاهرة أكثر من أى مظهر خاص لها، وأنه لمن واجب الانطولوجيا الفينومينولوجية Phenomenological ontology أن تكشف لنا عن طبيعة ذلك الوجود^(١).

ويتضح مما سبق أن الفينومينولوجيا ليست طريقة للبرهنة ولكنها طريقة وصف محكم للأشياء، يتغل إلى ماهياتها. ولكن لما كانت الفينومينولوجيا وصفية بهذا المعنى، فإنه لابد أن يكون طابع الاختلاف فى الوصف بين الناس هو الطابع السائد، كما ستتدخل المعادلة الشخصية Personal equation واتجاهات وميول الأفراد فى كل وصف. ولعل هنا قد انعكس بشكل واضح على الوجوديين، وهى ظاهراً فى الاختلافات القائمة بينهم^(٢).

لكن ينبغى أن نلاحظ هنا أن الاختلاف فى الوصف لا يعود إلى خلاف فى المنهج، فالمنهج واحد، ولكن كل قد يصف الأشياء من وجهة نظره الخاصة ومحك المصدق هنا ليس بالعودة إلى المفكر ورؤية تناسق أفكاره، بل بالعودة إلى الوجود العيى الشخص ذاته الذى نصفه، أو بالعودة إلى الأشياء نفسها، فهى محك كل صدق وكل يقين.

* * *

(1) Sartre, Jean Paul : Being and Nothingness : An Essay on phenomenological ontology, translated by Hazel Burnes (New York 1956) PP. Xiv - I.

(2) Macquarrie : J : Existentialism, P. 11.

جـ - لا حدود فاصلة بين الوجودية وغيرها من الفلسفات :

يجب أن يكون واضحاً لدينا أن ليس ثمة حدود فاصلة وقاطعة تميز الوجودية تماماً عن انماط الفلسفات الأخرى، فلا يوجد مفكر وجودي بالمعنى الضيق لا ينتهك الحدود القائمة بين وجوديته وبين التجريبية أو المثالية على سبيل المثال. والواقع أن الفلسفات التي لها علاقة وثيقة بالوجودية من وجه أو آخر هي الفلسفات التجريبية والإنسانية والمثالية والبراجماتية والعلمية.

١- ولنبداً الآن بدراسة العلاقة القائمة بين الوجودية وبين التجريبية وهما الفلسفتان المسيطرتان تماماً في العصر الراهن، وذلك على الرغم من ازدهار الفلسفة الوجودية في القارة الأوروبية بشكل أكبر من ازدهار التجريبية التي انحصرت في البلدان الناطقة بالانجليزية وحسب. إن الوجودية تتشارك مع التجريبية من حيث الهجوم المضني الذي شنه فلاسفتها على النزعة العقلية المجردة، ولقد قاما معاً باستعمال معاول الهدم بالنسبة إلى أية محاولة ترمى إلى بناء نسق شمولي ضروري صارم.

لكن وجه التشابه مرعان ما يتراجع أمام وجه خلاف رئيسي بينهما، فبينما يستهدف الوجودي سبر باطن الذات الإنسانية المشخصة لكي يحصل على مادته، فإن الفيلسوف التجريبي وإن أعطى بعض الوزن لمثل تلك الخبرة الباطنية أو الداعلية إلا أنه يتجه أساساً إلى الخبرة الحسية التي تزوده بمعطيات صادرة من العالم الخارجي وحتى حين يتجه الفيلسوف التجريبي إلى إدراك الإنسان فإننا نجده يتجه نحو ملاحظة هذا الإنسان ملاحظة تجريبية خارجية أكثر من اتجاهه إلى محاولة إدراك خبرته الذاتية ومشاعره وعواطفه الباطنية. ويمكن اعتبار وجه الاختلاف هذا بين الوجودية والتجريبية على أنه نوع من الاختلاف بين طريقتين من طرق المعرفة، فبينما تركز المعرفة الوجودية على المشاركة الشخصية، تركز المعرفة التجريبية على

الملاحظة الخارجية ويدعى التجريبيون أن نمطهم المعرفي في هذا يتصف بالموضوعية والعمومية اللتان تفتقدهما المعرفة الوجودية الذاتية المشخصة، ويرد الوجوديون على ذلك بقولهم أنه في حالة المعرفة بالإنسان على الأقل تؤدي الموضوعية والعمومية والتجريد الأميريقي إلى تشويه الحقيقة العينية الحية للإنسان. ولقد كان نيقولاى برديائف من أكبر المهاجمين للنزعة الموضوعية التي يتبنّاها أصحاب المدخل التجريبي وذكر أن مثل هذه النزعة تؤدي إلى إغتراب الموضوع عن الذات، وتشويه الذاتية المشخصة للإنسان وتذويبها في كل عام ولا شخصي، وتأييد الضرورة والحتمية والقضاء على الحرية والتمييز الفردي^(١). ولقد ذهب برديائف إلى أن الفهم الوجودي للإنسان يمكن أن يتخذ عدة مسائل أهدرها التجريبيون منها العودة إلى العاطفة والحب، والقضاء على الاغتراب، والتعبير عن الطابع الشخصي والفردي للوجود، والانتقال الراجع إلى مجال الحرية، ورؤد الضرورة، وسيطرة الكيف على الكم، والابتداع على التوافق^(٢).

٢- أما الفلسفة الانسانية Humanism فلا نستطيع أن نعدّها فلسفة بالمعنى الدقيق لكلمة فلسفة إلا بصعوبة بالغة، لكنها على أية حال تمثل اتجاهاً سائداً في عصرنا هذا، أصبح له قيمته حينما القى «سارتر» محاضراته الشهيرة المعنونة «الوجودية نزعة انسانية Existentialism is a Humanism».

ونحن نعتقد بأن الوجودية نزعة انسانية بمعنى محدد هو أنها تهتم بالقيم الانسانية والشخصية، وتحقيق الوجود الانساني الصحيح، هذا هو ما نعنيه حين نتحدث عن النزعة الانسانية في الفلسفة الوجودية. لكن لمصطلح «الانسانية» نفسه معاني عدة قد لا نجد أكثرها متحققاً في الوجودية. فهناك على ما يقول روجرشن

(1) Berdyesv, N : The Begining and the End, trans by M French (New York 1957) P. 62.

(2) Ibid, P. 63.

Roger Shinn تمييزاً حاسماً بين ما يسمى «بالإنسانية المفتوحة» Open Humanism وبين ما يسمى «بالإنسانية المغلقة» Closed Humanism، وبينما تشير «الإنسانية المفتوحة» ببساطة إلى تعقب القيم الإنسانية في العالم، نجد أن «الإنسانية المغلقة» تعبر عن أن الإنسان هو المخلوق الوحيد الذي له معنى وقيمة في العالم. وهذا المعنى الأخير هو الذي قبله سارتر في وجوديته الملحمة وهو الذي جعله يؤكد أن الوجودية إلحاد، وهي إلحاد عنده لأن الإنسان وحده هو الذي يخلق ويحقق القيم في عالمه بكل طريقة ممكنة دون أي ضغط من أي عنصر آخر أبداً ما كان.

٣- وينبغي الآن أن نبحث في العلاقة القائمة بين الوجودية وبين المثالية Idealism، ولقد ذكر هيدجر في هذا الصدد أن الوجودية تذهب إلى أن الوجود الحق هو وجود الإنسان، فالإنسان هو الذي يوجد على الحقيقة، فالصخرة تكون لكنها لا توجد، والشجرة تكون لكنها لا توجد، والحصان يكون لكنه لا يوجد، والمثلث يكون لكنه لا يوجد. إن كلمة «وجود» استخدمت عند الوجوديين استخداماً خاصاً يختلف عن استخدامها العادي، ومن ثم فإن قولنا بأن الإنسان هو الذي يوجد وحسب إنما هو قول يعتمد عن أي نوع من المثالية الذاتية Subjective Idealism.

لكن رغم أن المثالية تختلف عن الوجودية في النقطة السابقة، فإنها تتفق معها من حيث كونهما فلسفتين للذات لا للموضوع، لكن بينما تبدأ المثالية من الإنسان كذات مفكرة، فإن الوجودية تبدأ من الوجود الكلي للإنسان المشخص في العالم. إن المثالي يبدأ من الأفكار بينما يبدأ الوجودي من الأشياء ذاتها. ولقد كتب سارتر في نقده لمثالية باركلي يقول لا تكون المنضدة في الوعي، ولا حتى في القدرة على تمثيلها، إنها تكون في المكان. إن من واجب المنهج الفلسفي أن

يفصل بين الأشياء وبين الوعي، وأن يعيد تأسيس اتصالها الحقيقي بالعالم وأن يبين أن الوعي هو وعي بالعالم وبمعنى آخر فإن أى وعي إنما يكون وعياً بموضوع خارج عن هذا الوعي، إن الظاهرة ليست شيئاً منتمياً للوعي، لكنها شئ متصل بالظواهر الموضوعية.

ويتضح من ذلك أن بتأكيد الوجودية على الجانب الذاتى من الإنسان، فإنها لا تتبع نفس الطريق الذى تسير فيه المثالية، فلكى توجد تعنى إنك توجد فى مواجهة عالم واقعى لا مثالى.

٤- إن كل من يقرأ مقالة «وليم جيمس» الشهيرة «إرادة الاعتقاد The will to Believe» لا يسهه إلا أن يقرر أن هناك صلات قوية بين الوجودية وبين البراجماتية Pragmatism، فالوجودية والبراجماتية يؤكذان معاً على العلاقة القائمة بين الإيمان والفعل، وكلاهما يعبر عن مخاطرة قبول الإيمان قبولاً قلبياً لا عقلياً، وكلاهما يشير إلى ما يشوه العقيدة إذا جاءت على هيئة قضايا مذهبية، أو مسائل فكرية.

لكن على الرغم من أوجه التشابه هذه فهناك اختلافات عميقة تفصل بين الوجوديين وبين البراجماتيين، فمقياس الصدق عند البراجماتى يكمن فى المنفعة، التى لا تعبر كبير اهتمام لباطن الانسان كما هو الأمر عند الوجودى. بالإضافة إلى أن البراجماتى متفائل دائماً، يهتم بالنجاح فى حدود ضيقة غير مهتم بالجانب الملتزم والاحباطى فى الحياة وهى تلك التى يهتم بها الوجودى اهتماماً كبيراً. ولقد ذهب برديانف فى هذا الصدد إلى أن «الحقيقة الصادقة تتعارض تماماً مع البراجماتية، إن الازدهار الحيوى للأشياء، والنجاح والمنفعة كلها علامات على حقائق كاذبة لا صادقة. إن الحقيقة ليست بالضرورة شيئاً مفيداً ونافعاً فى عالمنا هذا ... إنها لا تقدم أية خدمات ... وقد تكون مدمرة لنظام الأشياء فى هذا العالم، إنها تتطلب تضحيات عديدة، وقد تفقدنا نحو الاستشهاد طلباً لها».

هناك بالطبع مفكرون وجوديون قرييون من البراجماتية، فثمة صفحات من كتابات أوتامونو تيدرو وكأنها تتوافق تماماً مع البراجماتية رغم ما يوجد فيها من عناصر ذاتية تتدفق بالعواطف، وما يشتم بها من إحساس سحرى عجيب كما أن جوزية أورتيجا وإي جاسست Gasset اقترب بعمق من البراجماتية بسبب انحيازه الفكري الذى مكنته من وصف العلم والثقافة على أنه أدوات الحياة.

٥- والوجوديون يشيرون عادة ضد أى بناء نسقى وفي كثير من المجالات : اللاهوتية، السياسية، والأخلاقية، والأدبية، وهم يناضلون ضد النظريات المقبولة عرفاً، وضد القنوات التقليدية. فلقد هاجم كيركجارد مثلاً وهو ممثل الوجودية المسيحية المؤمنة البناء الكنسى فى الدانمارك، ولقد كان هجوم رجال الوجودية الملحدة على مثل هذا البناء أكثر حدة ومرارة. وعادة ما أطلق الناس على نيتشه وهيدجر وسارتر وكامى أنهم من أنصار النزعة العدمية. لكن هل يمكن أن نعتبر الوجودية إذن على أنها نوع من العدمية؟ أو هل هى تقود على الأقل إلى مثل هذه النزعة إذا تتبعنا نتائجها ووصلنا إلى هدفها؟.

لقد ادعى البعض أنهم من أنصار النزعة العدمية وكانت رواية ترجيف Ivan Turgenev وعنوانه «الآباء والأبناء» هى أول عمل أشاع فيه صاحبه استخدام كلمة العدمية على نطاق شعبى واسع، كما استخدمها الفيلسوف نيتشه ووصف التلميذ بازاروف Bazarov على أنه عدى متطرف، ينكر كل شىء فى مجالات الفن والسياسة والدين، ولا يعترف بالقيم التى تعارف الناس عليها زمناً طويلاً. كما يدعى أن عليه أن ينكر وحسب دون أن يكون أى الزام عليه بأن يبنى فى مقابل ما ينكره. إن شعار «بازاروف» هو أن ما هو «صائب فى الوقت الحاضر هو أن ننكر كل شىء وحسب».

ويبدو لنا أن الوجوديين الذين قرروا نوعاً من «العدمية» لم يعتبروها على أنها نهاية في ذاتها وإنما تجاوزوها ولم يتوقفوا عندها وقفة نهائية .. هكذا فعل نيتشه الذي حاول البحث عن طريقة يخرج بها من نزعتة العدمية «فهو يعلم أنه عديم ولكنه كان يبحث عما يؤدي إلى الخروج منها» . وهكذا فعل سارتر حينما نظر إلى الجانب الايجابي من اليأس، وهكذا حاول كامى أن يبحث عن اسباب تقوده إلى تجاوز العبث. لقد أراد هؤلاء جميعاً أن يقولوا أنه بعد الانكار الكلى للمعتقدات والمقاييس التي اصطلح عليها الناس فإن ثمة امكانيات جديدة يمكن أن تبدو في الأفق، ومن ثم فإن إعادة تقييم القيم تكون أمراً ممكناً. وبالمثل فلقد ذهب انتصار الوجودية المسيحية إلى الثورة الكلية ضد الصور التقليدية للعقيدة، وأدعوا أنه من خلال رفض وإنكار تلك الصور التقليدية والتمسك بالتجربة الدينية الأليمة التي تجعل الناس يقفزون في الهاوية يمكن أن يبحث إيمان جديد⁽¹⁾.

د- مركز الوجودية بين الفلسفات المعاصرة :

وعلىنا الآن أن نبحث في مركز ومكانة الفلسفة الوجودية التي نمت على وجه الخصوص في الحقبة المعاصرة والتي كان كيركجارد رائدها الأول. والواقع أن الحقبة المعاصرة قد شهدت ميلاد مدرستين فلسفتين جديدتين، تمثلت أولاهما في الوضعية الجديدة التي جاءت مكحلة للمذهب الوضعي، وتمثلت الأخرى في الفلسفة الوجودية، التي برزت على العكس من ذلك في شكل مدرسة فلسفية جديدة تماماً، وإن كانت تعد في الوقت نفس امتداداً للفلسفة الحياتية إلى جانب تضمينها لعناصر فينومينولوجية وميتافيزيقية، وإلى جانب ذلك استمر قيام المدارس الأخرى، فظل لها فلاسفتها ومفكروها الذين دأبوا على تطوير آرائها على نحو رائع، وهذا هو ما حدث على وجه الخصوص بالنسبة إلى الميتافيزيقا التي رفع لواءها

(1) Macquarrie, j : Existentialism PP. 12 - 17.

مفكرون كبار من أمثال «الكسندر» و «هوايتهد» و «هارتمان»، كذلك التومائية التي أخذ عدد أتباعها يتزايد شيئاً فشيئاً، والفينومينولوجيا التي استثمر نموها متمثلاً في كتابات «شيلر»، والفلسفة الحياتية التي تجلت في ظهور آخر أطوار البرجسونية كما تجلت عبر كتابات «كلاجيس».

والواقع أنه يمكن تصنيف أهم المذاهب الفلسفية المعاصرة من وجهتين :

أ - من حيث مضمون النظريات التي احتوتها تلك المذاهب.

ب - ومن حيث مناهجها.

ويمكن لنا أن نصنف تلك المذاهب الفلسفية المعاصرة من حيث المضمون إلى ست مجموعات : فهناك أولاً المذهبان اللذان يمثلان امتداداً للمذاهب الفلسفية التي ظهرت في القرن التاسع عشر وهما التجريبية أو فلسفة المادة، ثم المثالية في صورتها الهيكلية والكانطية، ويأتي بعدهما المذهبان اللذان قاما لمعارضة فلسفات القرن التاسع عشر وهما الفلسفة الحياتية وفلسفة الماهية أي الفينومينولوجيا. وبعد ذلك تجيء المدرستان اللتان حملتا لواء التجديد والتحول في الفكر المعاصر وهما الفلسفة الوجودية وميتافيزيقا الكينونة الجديدة «الانطولوجيا».

والواقع أن مثل هذا التصنيف السابق لا يخلو من التعسف : إذ مما لا شك فيه أن هناك اختلافاً عميقاً قد يمايز بين فلاسفة شملتهم إحدى التسميات التي أقرناها، فنحن قد اضطررنا مثلاً إلى إدراج مذاهب كل من «رسل» والوضعيين الجدد والماركسية ضمن ما أسميناه بفلسفة المادة، وذلك بالرغم من وجود العديد من أوجه الاختلاف التي تمايز بين كل المذاهب، كما أننا اضطررنا إلى تجميع مذاهب كل من «ديوي» و «كلاجيس» و «برجسون» ضمن ما أسميناه بالفلسفة الحياتية بالرغم مما بين هؤلاء من فوارق.

وينبغي أن نلاحظ على ما سبق أن هناك منكرين استقلوا بمدارسهم، بيد أن ذلك لم يمنهم من أن يقوموا في الوقت نفسه بدور التقريب بين مذاهب فلسفية متباينة، وكان هذا هو الدور الذي قامت به مثلاً مدرسة «باد» التي ربطت من ناحية بين المذهب التاريخي المنسرج تحت لواء الفلسفة الحياتية وبين فينومينولوجية «شيلر» التي بدأت تتشبع أفكار الفلسفة الوجودية من ناحية أخرى.

والواقع أن إخضاع تاريخ الفكر الفلسفي المعاصر للتصنيف أمر لا مفر منه لأن هذا هو السبيل الوحيد الذي يمكن المؤرخ من عرض الأفكار الفلسفية عرضاً متناسقاً، على أن ندرك أن إخضاع الفلسفة لهذا المنهج التصنيفي لا يعنى أبداً محاولة طمس الفوارق العميقة القائمة داخل كل مدرسة من المدارس الفلسفية، كما أنه لا يعنى كذلك أنكار وجود نوع من الالتحام والتشابك الذي يربط بين مختلف المدارس.

هذا من حيث تصنيف المذاهب الفلسفية من جهة الموضوع أو المضمون، أما تمييزها من حيث المناهج التي تبنتها فإنه لا يعد في الحقيقة تمييزاً حاسماً في حد ذاته، ومع ذلك فقد أخذ بعض مؤرخي الفلسفة يدعمونه منذ أن عقد المؤتمر العالمي العاشر للفلسفة عام ١٩٤٨ والواقع أنه لوحظ أن تطبيق مناهج متباينة قد أدى في الغالب إلى إحداث انشقاقات حتى داخل المدارس الفلسفية الواحدة فهنا هو ما أحدثه مثلاً استعمال منهج التحليل الرياضي من ناحية واستعمال المنهج الفينومينولوجي من ناحية أخرى، فإنه بالرغم من وجود عدد من الفلاسفة الذين لم يمينوا أياً من هذين المنهجين، وبالرغم من أن غيرهم قد سعوا إلى تطبيق هذين المنهجين في آن واحد، إلا أنه يلاحظ أن هنالك اليوم انقساماً بينهم حول هذه المسألة، ويلاحظ أن تطبيق المنهج الفينومينولوجي لم يعد قاصراً على الفينومينولوجيين وحدهم بل تعدى ذلك فشمل غالبية الفلاسفة الوجوديين وإلى

جانبهم بعض أصحاب الميتافيزيقا الذين يطبقونه على أبحاثهم بعد أن أدخلوا عليه شيئاً من التحويل والتعديل.

ولا يجدر بنا أن ننسى الدور الذي لعبه المنطق الرياضى كمنهج فى تقريره بين ممثلى المدارس المختلفة بطبيعتها، إذ أنه استطاع أن يخلق جواً من التفاهم المتبادل بين فلاسفة تلك المدارس من افلاطونيين وأرسطاطاليسيين واسمييين بل وحتى بين هؤلاء وبين فلاسفة كانتطيين وبرجماتيين، وذلك فى وقت كانت قوة الخلاف التى فصلت بين أصحاب هذا المنهج وبين أصحاب المنهج الفينومينولوجى من الاتساع بحيث أصبح من المستحيل توقع أى اتفاق بينهما^(١).

* * *

لنتقل الآن الى نقطة أخرى تتعلق بمدى الأهمية والاتساع التى حظيت بها المدارس الفلسفية المعاصرة، وذلك من مستويين : مستوى الأوساط الفلسفية المتخصصة، ومستوى العامة، وقبل أن نقوم بذلك لابد من أن نغلى بالملاحظات التالية :

١- يلاحظ بوجه عام أن الفلسفات المعاصرة التى لاقت قبولاً كبيراً ونفقت بقوة واسعة لدى الأوساط العامة لم يكن لها مثل هذا الحظ بالنسبة إلى الأوساط الفلسفية المتخصصة.

٢- كما يلاحظ ان مدى تقبل العامة لأى مذهب فلسفى لا يمكن لمسه إلا بعد انقضاء وقت طويل على ظهور ذلك المذهب وازدهاره لدى الأوساط الفلسفية المتخصصة، بل إننا نجد أن المذهب الذى يلاقى فى الأوساط الفلسفية المتخصصة ازدهاراً منذ ظهوره لا يقدر له التمتع بشعبية فى أوساط عامة الناس إلا بعد مضى قرن أو نصف قرن من الزمان على ظهوره.

(١) بوجوسكى ، تاريخ الفلسفة المعاصرة فى أوروبا من ١٦٨٠ -

٣- ويلاحظ أخيراً أن عامة الناس يعلنون أقل بكثير من الفلاسفة في درجة مقاومتهم للاغراء الذى قد ينطوى عليه مذهب ما من المذاهب الفلسفية، وهو الاغراء الذى قد يتمثل عادة في مدى بساطة ذلك المذهب وكيفية صياغته لغوياً ... لذا فإنه ليس هناك من شك في أن فرص انتشار أى فلسفة من الفلسفات بين عامة الناس تظل مرهونة بمدى يسر القالب اللغوى الذى تصاغ به تلك الفلسفة ويمدى ضخامة الجهاز الدعائى الذى تشرف على بثها بين الناس. أما الفلاسفة أنفسهم فإنهم يعتبرون عموماً أقل التفاتاً أو تأثراً بهذا الضرب من ضروب الترويج للأفكار الفلسفية^(١).

نمود الان الى نقطتنا قيد البحث والمتعلقة بمدى اهمية واتساع ونفاذ الفلسفات المعاصرة على الصعيدين اللذين ذكرناهما، فنلاحظ أنه على مستوى العامة راجت وانتشرت فلسفة المادة، وهى فلسفة فى غاية اليسر والبساطة، وبالتالي فإنها تعد أقرب من غيرها الى فهم العامة، بالاضافة الى ذلك فلقد استطاعت تلك الفلسفة فى صورتها الماركسية أن تجد لها مشجماً فيما للحزب الشيوعى العالمى من نفوذ، كما استطاعت أن تكسب الى جانبها عدداً من كبار العلماء اللذين أوقعهم ولوعهم بالفلسفة فيما تقع فيه عامة الناس من انسياق وراء الاحكام الفلسفية المبسطة. وإلى جانب فلسفة المادة راجت ايضاً الفلسفة الوجودية وحظيت بشعبية هائلة، وقد حدث ذلك على الخصوص فى البلدان اللاتينية. وقد تبدوا هذه الظاهرة غريبة للوهلة الاولى، إذ أن الفلسفة الوجودية تعتبر من أحدث المذاهب الفلسفية بالاضافة الى أنها فلسفة بالغة الصعوبة والعسر، بيد أن وجه الغرابة فى ذلك لا يلبث أن يتبدد إذا ما وضع المرء فى اعتباره مدى السهولة التى صيغت بها هذه الفلسفة، إذ أنها قدمت الى العامة فى قالب لغوى منمق، وصيغت فى شكل

(١) نفس المرجع ص ٧٢.

مسرحيات وروايات أدبية كتبت بلغة عامية، وهذه كلها أساليب نشر دعائية انفرد الوجوديون باستغلالها دون غيرهم من الفلاسفة. ويلاحظ من ناحية أخرى أن استيعاب العامة للفلسفة الوجودية قد اقتصر على إدراك جانبها اللاعقلاني وفي النزعة اللغوية المتطرفة. يقول بيير دو كاسيه في كتابه تاريخ الفلسفات الكبرى «إن أهم التيارات المعاصرة بالنسبة للتأثير المباشر وغير المباشر الذي تركته وبالنسبة للعادات الفلسفية التي تاهمتها هي التيار الماركسي ... الذي يواجه بتيار آخر يتمثل في الفلسفة الوجودية، فحققت الحياة الفردية ذاته والعالم الباطني الخاص بكل واحد منا هما هدف مختلف المنارس الوجودية»^(١) ويقول اميل برهيه «هناك حركتان فكريتان انتشرتا في العالم «لا على نحو» تعليم جامعي متحفظ بل كسليين جموحين يجتاحان كل ما في طريقهما هما الماديه الفلسفية والوجودية، إذ حصلنا على هذه النتائج فلأن الاولى هي نظرية كارل ماركس مرتبطة بمفاهيم سياسة جد نشطة، والثانية بصفة أدبية»^(٢).

وإذا ما قارنا صدى الماديه الوجودية في أوساط العامة بصدى المذهب الفلسفية الأخرى المعاصرة لهما، فإنه يتكشف لنا مدى ضحالة حظ تلك المذاهب في اجتلاب انظار الناس اليها. بيد أننا إذا ما تركنا الفلسفتين الماديه والوجودية جانباً، وقصرنا مقارنتنا على الفلسفات الأخرى. فإننا نلاحظ أن المدرسة الميتافيزيقية وخصوصاً في صورتها التومائية قد استطاعت أن تحظى أكثر من غيرها بجلب انظار العامة اليها وذلك بفضل حماية الكنيسة الكاثوليكية لها ودعمها لأفكارها، أما الفلسفة الحيائية والفيتومينولوجيا فإن شأنهما ظل أقل من شأن المدرسة الفيزيقية، وأما المثالية فقد قوبلت لدى العامة بإخفاق كامل.

(١) بيير دو كاسيه : تاريخ الفلسفات الكبرى، ترجمة جورج بونس بيروت ١٩٦٠ من ٩٥.

(٢) اميل برهيه : القضايا المعاصرة، ترجمة حنا بولس مطبعة الشاعر. بيروت ١٩٧٣ من ٧١.

أما في الاوساط الفلسفية المتخصصة فإن الأمور قد اتخذت لها شكلاً خاصاً بحيث أمكن حصر تفاروت المذاهب الفلسفية المعاصرة من حيث أهميتها فيما يلي: تحتل الميتافيزيقا المعاصرة المتمثلة في مذاهب الكسندر وهوايتهد والثومائية جنباً الى جنب مع الفلسفة الوجودية مركز الصدارة، وتليهما في الأهمية كل من الفلسفة النحائية والفينومينولوجيا، بالرغم من أن ذلك لم يتهياً لهما الا على نحو غير مباشر، أى بفضل انعكاسهما على مدارس فلسفية اخرى، ثم تجيء بعد ذلك فلسفة المادة فتحل مكاناً ثالثاً، أما المثالية فإنها لا تشغل إلا المكان الاخير.

وهكذا يتضح لنا أن الوجودية التي كان كيركجارد راقدها الحقيقي الأول تمثل مركز الصدارة على الصعيدين الشعبي والتخصصي.

ثانياً : عناصر الفلسفة الوجودية
عند مارسل

ثانياً : عناصر الفلسفة الوجودية عند مارسيل

أ- نحو فلسفة عينية حقة

تبدأ الفلسفة عند جابريل مارسيل^(١) من الخبرة بالوجود الفردي في العالم

(*) ولد جابريل Gabriel Marcel في باريس عام ١٨٨٩، كان مولماً منذ صغره بكتابة القصص والروايات، واستطاع بواسطة الدراما أن ينفذ إلى التفكير الميتافيزيقي ويحولته إلى مواقف عينية، وعنده «أن الدراما والفلسفة صنوان لا يختلفان» أنظر Positions et Approches concretes du Mystère ontologique P. 272.

جرت قصصه ورواياته عن مواقف إنسانية شتى : عزلة الإنسان، رسوء فهمه، والحب غير المواقف، والصداقة، والوفاء، والسعادة. وإلى جانب هذا اهتم مارسيل بالموسيقى والفلسفة والنقد. تفوق مارسيل في دراسته رغم أن المقررات الدراسية في الفلسفة على وجه الخصوص لم تلب إعجابه، فلقد كانت مجردة متقنة ذات خطوط كلية لا تلبأ بالمواقف العينية للأشخاص. ومن خلال عمل أبيه كسفير لفرنسا زار مارسيل كثيراً من العواصم الأوروبية، وأطلع على مؤلفات كثير من فلاسفة أوروبا، وأصبح ثقة في الفلسفات الانجليزية والالمانية بوجه خاص. كتب مارسيل وهو في التاسعة عشر من عمره رسالة علمية عن «أفكار كولردج الفلسفية وعلاقتها بفلسفة شلنجر» وبمدها بعامين أصبح أستاذاً للفلسفة في Vedome عام ١٩١٠ - ١٩١٢ وفي باريس paris عام ١٩١٥ - ١٩١٨ وفي Sens ١٩١٩ - ١٩٢٢ وكان قد اشترك في الحزب الأحمر أثناء الحرب العالمية الأولى، ثم انشغل في الفترة ما بين ١٩٢٢ حتى ١٩٢٩ بأبحاث فلسفية وأدبية، وفي عامي ١٩٣٩ - ١٩٤٠ عاد أستاذاً للفلسفة في باريس، ثم أستاذاً للفلسفة في Montpellier عام ١٩٤١، ثم انشغل فيما بعد عام ١٩٤١ بالقاء محاضرات في كثير من البلدان الأوروبية. وفي عام ١٩٤٩ - ١٩٥٠ حضر في اسكتلندا وأهم مؤلفاته :

- 1- Journal Métaphysique; Paris : Gallimard 1947.
- 2- Le Monde Cassé; suite d'un médiation philosophique intitulée : Position et Approches concretes du Mystere Ontologique. paris : Desclée de Brouwer 1933.
- 3- Etre et Avoir; paris : Aubier, 1935.
- 4- Du Refus a l'invocation; paris : Gallimard, 1940.
- 5- Homo viator, paris : Aubier. 1944.
- 6- La Métaphysique de Royce. Paris : Aubier, 1945.

ومن التجربة الوجودية المشخصة، ومن الواقع العيني المعاش النابض بالحياة، والذي تعتصره نبضات هذا الإنسان أو ذاك. والفيلسوف عنده ما هو إلا موجود إنساني يوضح موقفاً إنسانياً - نعم إن وجودي في العالم والتاريخ، يخصصني ويحددني، ولكن السؤال الهام هو : كيف يمكن لي أن أقبل موقفى الإنسانى، وأن أجعل منه نقطة بداية وجودى كشخص إنسانى عيى؟ يجيب مارسل أن هذا لا يمكن أن يتم بصورة مجردة، أو بطريقة موضوعية، أو على هيئة نظرية ... إنه لا يتم - إلا بالاتصال المباشر بالحقيقة العينية Concrete Reality، وبالأرباط الشخصى Personal Engagement وبصورة أعمق بالفعل الشخصى للإيمان^(١). إن التفلسف بالمعنى العيى يعنى عند مارسل التمسك بالواقع الشخصى بكل حيويته وامتلائه، والبقاء باستمرار مع ذلك الواقع المشخص بكل ثرائه وتلقفه، والابتعاد عن كل ما هو مثالى أو مجرد.

يقول مارسل «إننى أرفض أى اهتمام يتطرق الى حد تفسير الواقع العيى الشخصى تفسيراً مجرداً أو موضوعياً أو مثالياً»^(٢).

ومعنى ذلك أن مارسل كان يطمح فى إقامة فلسفة للموجود الفرد Philosophie de l' existante أكثر مما يطمح فى إقامة فلسفة للوجود بوجه عام، تلك الفلسفة المتمسكة بكل ما هو عيى وفردى مشخص، لا يجوز أن نخضع لأى مذهب أيا كان غناؤه ومنطقه، لأن الذى يتحكم من البداية إلى النهاية هو التجربة الوجودية L'expérience Existentielle أو الخبرة الوجودية التى لا يمكن إلا أن تكون فردية ومشخصة.

(1) Reinhardt., K. : The Existentialist Revolt, New York 1967, P. 38.

(2) Marcel; G. : Regard en Arriere (Existentialisme chrétien) paris : plon 1947, P. 308.

أدراك مارسل إذن أن خطوته الأولى يجب أن تكون موجهة نحو تكوين «فلسفة عينية»، وأن هذا التوجه يجب أن يكون محرراً من أى نزعة عقلية مثالية، وأن أى محاولة لإدماج تجربته العينية فى نسق معقول لا يمكن أن يتحقق، بل يحسن أصلاً ألا تفكر فى هذه المحاولة، لأن فكرة «نسق معقول» فكرة مشكوك فى أمرها، تهدر تجربتي الشخصية، وتصهرها فى إطار كلي شمولي قادر على إخفائها كما لو كانت غير موجودة.

وفى حين أن الفلسفة بمعناها العينية عند مارسل تحلل الموقف الشخص تحليلاً فينومينولوجياً^(*) مصحوباً بهدف انطولوجي، فإن الفلسفة بمعناها العقلية المجرد تفتقد هذا التحليل وذاك الهدف؛ ذلك لأن الفلسفة العقلية لا تعنى إلا بالفكر المجرد... إنها تحدد دائرة الحقيقة بما هو متوافق مع العقل وحسب، وتسقط الفكر أو تصهره فى نوع من «الفكر العام» وتحيل الآراء الشخصية إلى تركيب مطلق... وتنسق بينها فى بناء شمولي نكون نحن فيه غرباء. واضح أن التجربة

(*) أول من استخدم مصطلح «فينومينولوجيا» هو العالم الرياضى الفلكى «جوهان هنرى لامبرت Lambert»، وذلك حين أطلق هذا المصطلح على القسم الرابع من كتابه «الأورجانون الجديد: الظاهرات أو نظرية الظهور» كما استخدمه كانط Kant للتعبير به عن عالم الظواهر فى مقابل عالم الحقائق، وبالمثل استخدمه Hegel فى كتابه «ظاهرات الروح» فى شروحه المطولة لتبنيات الروح كما تقدم نفسها من خلال الوعي الحسى الساذج فى مستواه الإدراكي البسيط، ومن خلال الفهم، وسائر أشكال الوعي الأخرى الصاعدة إلى أعلى النشاطات العقلية والروحية. وفى الاوقات الراحنة أصبح يفهم من كلمة الفينومينولوجيا الفلسفة التى طورها «ادموند هوسرل» Edmund Husserl فى كتاباته المختلفة التى من أبرزها كتابته Idea: General introduction to pure phenomenology وتلك الفلسفة تقوم «بتعليق الحكم، فيما يتعلق بالحقيقة أو بأجناس موضوعات الوعي، وتحاول إقامة منهج وصفى نصف فيه بأسباب وعمق كل أنواع الموضوعات فى ماهياتها البحتة (تنظر فى ذلك أدموند هوسرل: تأملات ديكارتية، المداخل إلى الظاهرات. ترجمة وتحقيق الدكتور نازلى إسماعيل، دار المعارف ١٩٧٠).

الدينية لا يمكن أن ترتبط بتلك الحقيقة كما يقدمها لنا المذهب العقلي. لماذا؟ لأن تلك التجربة الدينية ذاتية في صميمها وشخصية في لبائها، وفردية في أساسها، وأيضاً لا عقلية. لكن أيعنى هذا أن الحقيقة العقلية هي النوع الأوحى المصدق الصحيح؟ وكيف يمكن أن نقيم مثل هذا الإيمان بدون أن يركز على معايير؟ ها هنا يجيب مارسل بأن «الإيمان الصحيح يعلو على موضوعية العالم وحقائقه، ويسمو على موضوعية التاريخ».

إن الإيمان الصحيح تجربة نخبر بها الله .. الحضور المطلق لله .. بواقعية بحثه^(١).

والواقع أن مارسل يطالعنا في الجزء الثاني من يومياته الميتافيزيقية *Journal Métaphysique* بمحاولة إيجاد طريق يمكنه من تخشى الواقع في تطرفه للمذهب الذاتي، وخطر التمرکز حول الأنا، في حين أننا نلمس في الجزء الأول من هذه اليوميات جهداً يتميز بالإخلاص - لكنه غير ناجح - للوصول إلى الواقع العيني دون التضحية بمثالية كانت والكانطيين الجدد. أما مدخل الجزء الثاني والأقسام الافتتاحية لكتابه *Être et Avoir* فلقد تابع فيها آراء مفكرين مثل القديس أوغسطين وبسكال، محاولاً الكشف في طبيعة المصير الفردي عن رابطة تربطه بوعي التاريخ العام، فالفعل الحيوي الذي أكون به ذاتي كشخص له موقف تاريخي محدد، أعرف به في اللحظة نفسها على تاريخ البشرية، وعلى الله الخالق الذي يغلف واقعي الفردي ويتجاوزه، ويتجاوز العالم ويتجاوز وجودي فيه. ها هنا نلمس خروجاً من الذاتية المتطرفة، ونخطياً للمذهب الأنانية *Solipsism* إلى آفاق أرحب يرتبط فيها وجودي الفردي بالعالم وبالله. لكن هذا الربط لا يعنى أننا أمام مذهب وحدة وجود .. فلقد كتب مارسل يقول «إن مذهب وحدة الوجود لا يشير

(1) Marcel; G. : *Journal Métaphysique*; paris : Gallimard 1947, P. 48.

اهتمامى على الاطلاق. وذلك لأنه غير قادر على ربط الحياة الشخصية بملاحظتها المعنوية^(١).

تحدث مارسل عن المصير الإنسانى، وهى مسألة فلسفية بالدرجة الأولى وتساءل : لماذا أنا فى العالم ؟ ولماذا أنا غارق فى المادة والتاريخ ؟ وكيف يمكننى أن أحدد مصيرى ؟ وقد لاحظ مارسل أنه من الصعوبة بالنسبة لأى إنسان أن يقبل موقفه الإنسانى بكل صدماته وتحديداته المفروضة عليه من : تكوينه الفيزيقي، وارتباطه العائلى، وخواصه الموروثة، وتربيته وتعليمه، وظروف عصره ومجتمعه، وفوق ذلك كله تلك الحوادث غير المرئية التى تغزو وجوده الفردى اليومى، وتفسح خططه ومشروعاته. وإذا كان الأمر كذلك فكيف يمكننى إقناع نفسى بأن أقبل بترحاب ووفاء مثل ذلك الوجود المهزوز ؟ يجيب مارسل إننى قادر على أن أقضى على هذه الصدمات وتلك التحديدات المفروضة على، لكن لا عن طريق العقل ولا المذهب العقلى ولكن عن طريق الإيمان. لقد رأى مارسل أن المذهب العقلى لا يساعدنا فى حل أمثال تلك المشاكل : مشاكل الوجود الإنسانى وأن محاولاته كلها مآلها الفشل، لأنها تفصل مشاكل الوجود الإنسانى عن عينيتها الواقعية المتدفقة وتنظر إليها من إطار موضوعى شاحب، وهو حين يتشد الموضوعية تظهر أمامه أنماط عدة من الثنائية : الذات والموضوع ثنائية المظاهر والحقائق، ثنائية الفكر والمادة، ثنائية الأنا والآخر، ثنائية الفكر الفردى والفكر بوجه عام .. إن الفكر بوجه عام هو فكر بدون مفكر، فكر خال من الفرد المشخص^(٢).

قلنا أن ما لا يمكن للمذهب العقلى حله. يحل فى ضوء فعل الإيمان .. والواقع أن هذا الفعل الأخير يرفع الفرد الإنسانى وينقله من حيرته وقلقه بل وحتى من يأسه الناجم عن لا يقينية ولا ثبات موقفه الإنسانى؛ إذ فى فعل الإيمان الدينى

(1) Marcel; G. : Regard en Arriere, P. 308.

(2) Reinhardt; The Existentialist Revolt, P. 208.

يكون الإنسان ذاته كليات مفردة مشخصة، حين يؤكد على الوجود الإلهي اللامتناهي الشخص. فالإيمان إذن وحدة بين حريتين : حرية الالتجاء إلى الله، وحرية الاستجابة له. وفي مثل هذا الفعل .. فعل الإيمان .. يتخطى الإنسان عن المذهب العقلي، وعن المذهب المثالي على حد سواء. يقول مارسل «إنني أفهم موقفى فى العالم، حين أربطه بالإرادة الإلهية الخلاقة، وأربط بالتاريخ حين أصبح واعياً بالدعوة الإلهية»^(١). وهذا يعنى أن ميلادى كفرد مشخص، وكإنسان عيى متمتع بالحرية، لا يمكن أن يتما إلا بواسطة فعل الإيمان، وأن حرية الاختيار ليست فى صميمها إلا حرية ارتباط ذاتى بالمعالم والتاريخ وهذا الارتباط يجعلنى أحقق موقفى الإنسانى الخاص، وأتباطى بالله يجعلنى استجيب لدعوة الله فى أن أصبح شخصاً حراً، إن الأب الإله يجعلنى أصبح حقيقة ما أنا عليه، أى أن أصبح ذاتى.

ويرى مارسل أن العلاقة المتبادلة بين الشخصية الإنسانية والشخصية الإلهية من الأمور التى تتمتع بمغزى أساسى عظيم فى الفلسفة العينية، فالإنسان هنا شخص والله شخص، كما أن العلاقة بينهما علاقة شخصية ووجودية، ذلك على عكس الفلسفات التى تعتبر الله محركاً أول، أو صانعاً وحسب، أو فكراً بحثاً أو مطلقاً .. إلخ. وفى هذا الصدد رفضاً قاطعاً إقامة تلك العلاقة بدءاً من العقل الديكارتي أو الفكر Cogito المنفصل تماماً عن المادة^(٢) فعنده أن الإنسان كشخص وليس

(1) Marcel; G. : *Jurnal Métaphysique*, P. 41.

(٢) ذكر ديكارت Descartes أن النفس والجسم جوهران متميزان تمام التمايز ومستقلان تمام الاستقلال، فما هية الجواهر النفسى أو الروحى هى الفكر، وما هية الجواهر المادى هو الامتداد وإذن فحين نستخلص فى ديكارت كما يقول فوليه «التمييز بين النفس وجوهرها التفكير، وبين الجسم وجوهره الامتداد أنظر Fuollée : Descartes, P. 104» وذكر ديكارت فى التأمل السادس أن «هناك فرقاً كبيراً بين النفس والجسم من حيث أن الجسم بطبيعته ينقسم

كفكر فقط هو الذى يحيا تلك العلاقة فى وجدانه .. الإنسانى العينى الفردى ككل هو الذى يفعل ويعانى ويتاضل يأمل ويهيب ... إلخ وليست الذات المفكرة. أننى فى موقفى الشخصى لا أرغب فى التفكير وحسب، بل أرغب فى أن أصبح قادرا على تأكيد نفسى وإثبات وجودى فى «الهنأ والآن»، وإذا ما تحققت هذه الرغبة، فإن كل ما يرتبط بموقفى الشخصى سيكون له حيثة وزنا جليداً وطعما خاصا ومغزى فرديا، ولابد أن يفهم تمتد فهما وجوديا أى فى ضوء وجودى الفردى الشخصى فى الهنا والآن :

إن الموقف الإنسانى لا يمكن - عند مارسل - أن يناله التهديد أو الاحباط

=/=

دائما فى حين أن النفس لا متقسمة (أنظر : ديكارت : التأملات، ترجمة عثمان أمين، القاهرة ١٩٥٦ - التأمل السادس فقرة ٢٨ ص ١٩٠) ولعل يرد إلى أن «طبيعة النفس لا تختلف فقط عن طبيعة البدن، بل إن الواحدة منهما تضاد الأخرى، فمن لا تجد تصورا نفسيا أو روحيا فى مفهوم المادة، كما لا تجد تصورا ماديا فى مفهوم النفس، والاجسام متنة، والنفس بعيدة عن الامتداد والاجسام قابلة للتقسام بينما الروح أو النفس لا تقبل القسمة» (أنظر : Bridoux, : Ouvers et lettres des Descartes, introduction P. XVIII. يؤكد ما يبر هذا التمايز بقوله «إننا نستطيع أن نؤكد بأن الجوهر المفكر موجود، وأنه متميز عن الأجسام وأنظر :

Meyer; F. : A history of Modern philosophy, P. 85.

ويقول بوليه «لقد ميز ديكارت بين طائفتين من الكائنات أو طائفتين من الجواهر : جواهر مادية وجواهر مفكرة، جوهر النفس وجوهر البدن، الفكر والامتداد، عالم المادة وعالم الأرواح، أى ميز بين عالمين يحكمان بواسطة قوانين مختلفة» (أنظر :

Bouillier; M. F. : Histoire de la revolution cartesienne, P. 290.

ولعل هذا التمييز الحاسم بين هاتين الجوهريين، هو الذى تأدى بديكارت إلى القشل السريع فى محاولته حل مشكلة اتحاد النفس والبدن، وهو أيضا التمييز الذى جعل ديكارت يقرر بأن وجود الله إنما يؤسس على الفكر أو العقل أو الروح وحسب، أى بانفصال كامل عن الجسم أو المادة، وهو موقف يرفضه مارسل.

من الآخرين كما ذهب إلى ذلك سارتر^(*) ... إن الموقف الإنساني يتم قبوله بحرية، ويفتح لنا طريق التجاوز إلى الله، لقد وجد مارسيل مثل «كارل ياسبرز»^(**) في «التوتر» القائم بين الحرية الإنسانية والتحديدات المفروضة على الموقف الإنساني طريق إلى التجاوز. ولعل هذا يفسر لنا سر تمسك رسل بعبارة قالها Hugh of st. Victo متصوف العصور الوسطى. ولتأخذها شعاراً له وهي : «فى رفعك ذاتا إلى

(*) جان بول سارتر Jean-paul sartre فيلسوف فرنسا العظيم، وواضع الفلسفة الوجودية في صورتها النهائية ولد بفرنسا عام ١٩٠٥ وتوفي عام ١٩٨٠ بدأ اسمه كفيلسوف يلحق منذ عام ١٩٢٤، ودافع صيته نظرا لاشتراكه في حركة المقاومة الفرنسية أثناء الحرب العالمية الثانية، ونظراً لظهور مؤلفه الضخم الذى يزيد عن ٧٠٠ صفحة من الحجم الكبير والذي وضع فيه معالم الفلسفة الوجودية فى نضجها الأخير، الا وهو كتاب الوجود والعلم (١٩٤٣) وأهم مؤلفاته :

- 1- La nausée; Paris : Gallimard 1938.
- 2- Les Mouches; paris : Gallimard 1942.
- 3- L'être et le neant : Essai d'ontologie phenomeacologique, paris : Gallimard 1943.
- 4- Huis - clos; paris : Gallimard 1944.
- 5- Le chemins de la liberte; paris : Gallimard 1945.
- 6- L'existentialisme est un Humanisme; Paris : Les Edition Nagel.
- 7- Esquisse d'un Theorie des emotions, Paris : Hermann. 1948.

(**) كارل ياسبرز Karl Jaspers فيلسوف وجودى ألماني شهير، ولد عام ١٨٨٢ درس القانون والطب والفلسفة وحصل على الدكتوراه عام ١٩٠٩ م وأصبح أستاذاً لعلم النفس بجامعة هيلنبرج عام ١٩١٦ م وأستاذاً للفلسفة عام ١٩٢١ وأعطى من هذا المنصب عام ١٩٢٧ لأسباب سياسية، ثم عاد بعد انتكاسة الاشتراكية القومية عام ١٩٤٥ وأخيراً عضواً شرفياً بجامعة هيلنبرج وفى عام ١٩٤٨ قبل دعوة للتدريس بجامعة Basel بسويسرا وأهم مؤلفاته :

- A- Philosophie, Berlin : Springer 1932.
- B- Man in Modern Age, trans. by E. Paul, London Routledge 1933.
- C- Nietzsche, Berlin and Leibzig: W. de Gruyter 1936
- D- Existential philosophie, Berlino and Leibzig W. de Gruyter 1938.
- E - The personal scope of philosophy. Trans. by R. manheim, New York philosophical library 1949.

الله، تتمم ذاتك .. ليس هذا فقط، بل إنك تدخل في أعماق ذاتك كي تتجاوزها، ها هنا يمكن أن نقيم تناخلاً صميمياً بين موقفى الإنسانى، وتركيدى لأبوة الإله، و ميلاد شخصيتى^(١).

و الفلسفة العينية عند مارسل لا تدرس مشكلات فلسفية، وإنما نحن هذه المشكلات، ونحن نحياها فى صميمها. يقول مارسل « إن من لم يحس مشكلة من مشكلات الفلسفة، ولم يحس أن هذه المشكلة تضيق عليه الخناق لا يستطيع بأى حال من الأحوال أن يفهم دلالة هذه المشكلة بالنسبة لأولئك الذين عاشوا قبله^(٢) ». و يزيد مارسل هذا القول إيضاحاً فيقول « ومن هنا فينبغى ألا نقول أن الفلسفة هى التى تعطى معنى لتاريخ الفلسفة فحسب، بل إنه لن تكون لمة (فلسفة عينية) دون تولد يتجدد دائماً، و ينزع إلى الخلق، بين الأنا و أعماق الوجود التى توجد فيها و بواسطتها^(٣) أى بين الأنا الواقعية التى هى الأنا المتجسدة لا الذات المثالية فى ميدان المعرفة و بين هذا العينى الذى لا ينفذ. و لا يمكن لأحد أن يتقدم إلى هذا الواقع الإنسانى الذى لا ينفذ أو ينضب الا بأنقى ما فى نفسه و بكل قوته، أى بشرط أن يطرح بجهد طويل شاق من التنقية - أو إن شئنا الدقة - من التطهير، كافة المكتسبات الزائفة، و الشوائب التى ألقاها الروتين والضغط الاجتماعى و الأحكام المسبقة و أوهام الغرور على شخصيتنا الحية^(٤) ».

ويرى ريجيس جوليفيه « أن الصعوبة التى يواجهها مارسل هنا، و هى الصعوبة التى اعترض بها هو نفسه على تصورات وجودية أخرى، هى أن ما هو معقول يتعرض لخطر أن يصير مجرد سر لسيرة الإنسان، كما يتعرض ما هو ميتافيزيقى إلى

(1) Reinhardt; K. The existentialist revolt, P. 209.

(2) Marcel; G. : De refus a l'invocation, Paris Gallimard, 1940.

(3) Ibid., P. 89.

(4) Ibid., P. 93.

أن يصير شيئاً صريفاً^(١). ويرد مارسل على ذلك بقوله « إن هذا الاعتراض لا يقيم وزناً لمعنى البحث الوجودى و الذى يرد إلى التجربة الإنسانية و الخبرة الشخصية العينية و زنها الوجودى »^(٢). ويزيد رده إيضاحاً فيقول « إن ما يتعلق بتراجم الحياة أو السير الذاتية من جهة، و بما هو روحى من جهة أخرى لا ينفصلان عن الواقع الوجودى الشخصى »^(٣) إن التجربة بالمعنى الوجودى و التى لا تكف عن الرجوع إليها و عن إستحضارها، تجربة فردية عينية، و ليست ملك التجربة التى تم تعميمها و إدراجها فى مخطط و إبتدائها.. إنها ليست تجربة « الناس » التى يقنع بها كثير من الفلاسفة، بل هى تجربة نسميها « وجودية » لكى نبين أنها بأكملها مشتبكة بالواقع الأشد أصالة، و ذلك بوصفها حارة تنبض بالحياة.

إن الفلسفة العينية عند مارسل تدعونا إلى أن نسير على نحو ما إلى لقاء أنفسنا، و أن نجد أنفسنا فى أشد ما يكون فيها من أصالة و التصاقا بالشخصية، ثم أن نؤمن الفكر فى هذا الكشف الذى يمكن أن نمضى فيه دائماً إلى الأمام (إذ أن ذاتنا لا تنفد بالنسبة لنا) لكى تميظ اللثام عن معناه و قيمته، على أن ندرك أن ذاتنا المتجسدة توجد فى العالم و ترتبط بالله.

(١) ريجيس جولوفية : للمذهب الوجودية، ترجمة فؤاد كامل، و مراجعة محمد عبد الهادى أبو ريدة،

الطبعة المصرية للتأليف و الترجمة، ص ٢٨١.

(2) Marcel; G. : Etre et Avoir, Paris Aubier, 1935, P. 149.

(3) Marcel; G. : De refus a l'incarnation, P. ١٦.

ب - الوجود المتجسد

كيف نربط أنا بهذه الأشياء التي توجد في عالم خارج عن ذاتي ؟ لقد تصور مارسل تلك العلاقة التي هي بين ذاتي وبين العالم الخارجى بأشياء وظواهر ومبادئ بنفس الطريقة التي نربط بها جسدى، وأستخدم في هذا الصدد مصطلح «التجسد» Incarnation ورمز الوجود كله بالتجسد؛ فكما أنني ألتجسد في جسدى، فكذلك يتجسد العالم في، ويتجسد الله في العالم، ويظهر نفسه بعلامات حسية ورموز^(١).

إن الوجود، وشعورى بذاتى بوصفى موجودا، يفرض نفسه على فرضا لا سبيل إلى مقاومته باعتباره شعور بذاتى مرتبطة بجسد، لكن هذا الوجود ليس هو أنا باعتبارى متجسدا فحسب، بل إنى لا أستطيع أن أؤكد وجود شئ إلا بقدر ما هو متوافق مع جسدى، وقابل لأن يوصل به، مهما يكن ذلك بطريقة غير مباشرة^(٢). وبالتبادل فإن وجود العالم يعطى لى في الوقت نفسه الذى يعطى لى فيه وجودى الخاص الذى لا يفصل عن وجود العالم، فالعالمية الثانية تصطبغ بهذه الحقيقة البتة بلانها، إذ أنه من المحال إغلاق الشعور الفردى على نفسه، لأن وجودى نفسه هو يرتكز احتسابا إلى العالم أو «وجود - فى - العالم» - être dans le monde ومع ذلك فإن وجود العالم الذى تتحدث عنه ليس هو وجود مجموعة من الموضوعات أو الأشياء للموضوعية جنبا إلى جنب، والتي نرغبنا مقتضيات الفعل وحدها فى كثير أو قليل من الأحيان على تمييز بعضها عن البعض الآخر وإنما هو حضور معين سميك وقاعل يرفضنا نحن أنفسنا إلى الوجود.

هذه الأولوية التي نسلم بها على هذا النحر للجسم في التجربة، ترجع إلى أن

(1) Reinhardt; K. The existentialist revolt, P. 209.

(2) Marcel; G. : Être et Avoir, P.9.

هذا هو «جسدى أنا» ، وأنه بالتالى مملوك لشيء أعمق و أكثر جوهرية . صحيح أتنى أقول أيضا «تفكيرى» *ma pensee* ، بل أكثر من ذلك أقول «نفسى» *mon ame* لكن هذا فى الحقيقة يثبت أتنى لست أنا، ولا الموجود إن أردنا الدقة - بجسم ولا نفس، فكلاهما يملكه ذلك الموجود الذى هو الكل وينسبه إلى نفسه، أعنى تلك «الأنا» التى لا يمكن - إذا أردنا التدقيق - أن أقول عنها أنها «أنا» *mon* لأنها وحدها ليست مملوكة، بل هى مالكة، وهى ليست محوطة *enveloppe* وإنما هى محوطة *enveloppant* وعلى هذا فإن التحليل الوجودى لتجربة التجسد يودى بنا كما يلاحظ مارسل إلى أن نجعل اتحاد النفس بالجسم «وكذلك من اتحاد النفس وبقية العالم، أعنى الوجود فى العالم حقيقة واحدة»^(١).

لكن هاتين التجربتين المرتبطتين : تجربتى لجسمى وتجربتى لانتمائى فى العالم هاتان التجربتان اللتان أجد فيهما أدوات وجودى، أعنى كينونتهى *mon être* تفرضان على باستمرار شعورا بطرب من التعارض بين عمليتين أساسيتين هما الوجود والملك *L'être et l'avoir* ، وأنا لكى أفهم هذا التعارض فهما جيدا، فمن المستحسن أن أقوم بتحليل فينومينولوجى للملك كمدخل لمعرفة الوجود.

ونحن نستطيع هنا أن نميز بين شكلين للملك : الملك - الامتلاك *avoir-possession* والملك - التضمن *avoir-implication*^(٢) يبدأ أنه يكفى أن نذكر أن السمة الخاصة بالملك فى الحالتين هى أنه قابل لأن يعرض *exposable* ، وأن يعرض «للغير» والملك - بما هو كذلك - يقع فى سجل لا تفصل فيه «الخارجية» *L'exteriorite* عن «الداخلية» *Interiorite* بحيث تقوم بين الواحدة والأخرى علاقة توتر متبادل *Tension mutuelle* ، تنشأ عن أن الشيء المملوك

(1) Marcel, G.: De Refus a l'invocation, P. 33.

(2) Marcel, G. : Etre et Avoir, P. 230 .

خاضع للتقلبات التي تعترض الأشياء، وهي دائما باستمرار تتعرض لاحباط الجهد الذي ابلله لادماجه في وجعله ولهاى شيئا واحدا، فهو بهذا مركز لنوع من الدوامه التي نسيجها المخاوف والوان القلق .

من وجهة النظر هذه يبدو أن الجسم هو نمط الملك avoir-type فهو بلا منازع «الخارجية» في اتصال مع «الأناء» عن طريق الداخل، وكلما ارتبطت بجسمي جاعلا خارجيته الجزئية « شبه - داخلية pseudo-interiorite فإني أعدم في هذا الارتباط، ويستوعبني الجسم الذي أعتبر نفسي وياه شيئا واحدا، ويبدو أن جسمي - بهذا المعنى - يلتهمى بالمعنى الحرفي للكلمة. وهذا ينطبق أيضا على جميع ممتلكاتي التي تتصل به أيا كان هذا الارتباط. وهكذا يتبدى لنا الملك على أنه يتزع إلى القضاء على الوجود، وإلى إذابته في ملكه نفسه: فالملك - في حده الأقصى - يتزع إلى إذابة الوجود .

وعلى العكس من ذلك، لكي يستطيع الملك أن يخدم لدعم الوجود، ينبغي أن أسطر-بفعل منعكس- وبصورة إيجابية على الصلة بين الذات والموضوع بين «الداخلية» و«الخارجية» بحيث يصبح الموضوع الخارجى مناسبة ومادة للابداع الشخصى الحر. وبهذا يتحول الملك إلى الوجود، ويكون حينذاك تعبيراً حياً عن الواقع الذى أكونه . يبدو أن هذا لا يكون ممكناً إلا بواسطة الحب الذى هو فى جوهره إخضاع الذات لحقيقة أسمى من حيث هى انقطاع للتوتر الذى يربط الواحد بالآخر. وبالحب وحده نكون قادرين على مواجهة الوجود دون إحالته إلى ملك أو موضوع أو شئ أو مشهد^(١)، هذا هو المعطى الانطولوجى الجوهرى فالانطولوجيا «لن تستطيع أن تخرج أبداً من الروتين المدرسى إلا حين تعي تماماً هذه الأولوية المطلقة للوجود على الملك»^(٢).

١ - ريجيس جوليه، الملأب الوجودية ص ٢٨٦ .

(2) Marcel, G. Etre et Avoir, P. 244.

هذا عن تجسدي في جسدي، وتجسد العالم في، أي عن وجودي المتجسد في عالم متجسد في، أما تجسد الله في العالم، فهو أمر لا مفر منه : فتصور الله «كموضوع» أو كيان مستقل عني وعن العالم هو تصور مستحيل، ولو تصورنا الله على هذا النحو لأنكرنا وجوده، وأنكرنا ماهيته. إن الله الحي Le Dieu Vivant هو إله متجسد وحاضر في وفي العالم وفي كل الأشياء.^(١)

إهتم مارسل إهتماماً بالغاً بالمشكلة التي درج التراث الفلسفي على تسميتها باسم مشكلة اتحاد النفس والبدن^(٢) وحاول هو بنظره عن الوجود المتجسد أن يجد حلاً يتلائم مع نمط تفكيره الوجودي، فذهب إلى أنني يمكن أن أنظر إلى

(1) Reinhardt, K. The existentialist Revolt, P. 209.

(٢) مسألة اتحاد النفس والبدن مسألة من أعوص وأقعد المسائل في الفلسفة، وأقعدت كمسألة عظمى في الفلسفة الديكارتية على وجه خاص، إذ إننا نجد ديكارت يعلن أن النفس ليست في جسدها ككائن في السفينة، لكنها مختلطة معه، ممتزجة به إلى حد يجعلها تكون شيئاً واحداً (انظر يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة، الفصل الثالث من ٨٠) كما أن ديكارت انتهى في رده على اعتراضات لرنو إلى، أن النفس متحدة مع الجسد اتحاداً جوهرياً. (انظر : Kemp Smith, N.: Descartes philosophical writings, PP. 280-281 .

أما الدوافع التي دفعتني إلى القول بالاتحاد بين الجوهريين، فتجدها واضحة في التأمل السادس وهي تدور حول وجود الفكر التفعلي فينا، وعلى الأخص وجود الشعور. فوجود هذين الاثنين هما أهم ما حملاه على الاعتراف بالاتحاد النفس مع الجسد، (انظر : ديكارت التأملات، ترجمة عثمان أمين، التأمل السادس فقرات ٢، ٣، ٤، ٥، ٦، ١٢) وكان ديكارت قد رد على رجويس Reguis قائلًا، إن النفس متحدة اتحاداً جوهرياً ووجودها مع الجسد، وأن الإنسان من حيث هو مركب من نفس ومن جسد كائن بذاته لا بالعرض (انظر :

Brehier, E.: Histoire de la philosophie, Tome II, P. 84

كما أعلن ديكارت في خطابه إلى الأميرة إليزابيث في مايو ١٦٤٣ بأن النفس تفكر، وأنها من حيث اتحادها بالجسم تعمل وتحيى معه، كما تناول ديكارت في هذا الخطاب شرح نظريته للأسيرة مبنية على كيف نستطيع النفس أن تحرك الجسد ونراه يذهب في هذا الصدد إلى أنه توجد فينا أفكار ومعاني أولية نستطيع بفضلها ونحت حمايتها أن نكون كل معارفنا الأخرى : ومن بين هذه المعاني = لا يوجد فينا خاصاً بالجسم غير معنى الامتداد، وخاصاً بالنفس غير معنى الفكر أما عن النفس

جسمي على أنه آلة نفسى أو آداةها، لكن مجرد تأمل بسيط في هذا القول يجعلني على قناعة بفساده وعدم صحته .. فجسدى لا يمكن أن يكون آلة أو أداة، لأنه هو نفسه الشرط الضرورى لتصنيع الآلات و الأدوات.

وجسدى ليس شيئا خارجيا أمتلكه، إذ لو كان الأمر كذلك لاحتلنى جسدى تماماً كسائر الاشياء المملوكة إن جسدى - ومارسل يستخلم هنا مصطلح هيدجر - حالة لوجودى فى العالم. وهذا يعنى أنه بما أننى مضطر لأن أرتبط بجسدى كى أدرس عالم الموضوعات، فإن جسدى لا يمكن أن يصبح «موضوعا» بالنسبة لى نعم يمكننى أن أدرس جسدى بطريقة علمية (وهنا يصبح موضوعا) لكن هذا لا يتم إلا بفضل وهمى أو «لاجسدى» أقامه ديكارت فى تمييزه بين النفس والجسد، لكن الحقيقة هى أن الرابطة التى توجد بينى وبين جسدى، رابطة عينية وجودية، إن جسدى لا يصبح معقولا البتة إلا كذات متجسدة، أو كوحدة يساندها

والجسم معا فإنه توجد فينا فكرة الاتحاد التى تتضمن فكرة القوة التى تعمل بها النفس فى الجسم ويعمل بها الجسم فى النفس. ولقد وجد ديكارت أن اللغة العنصرية هى مركز هذا الاتحاد، لأنها تمكس أعضاء الجسم الأخرى، وسهبة التأثير، ومزدوجة أى نفسية وجسمية، ومع أن ديكارت قد تلجأ فى حلولة لهذه المسألة، إلا أنه يذكر عدة نصوص أخرى تدل على فشله التام فى حل المسألة مثل تمييزه الحاسم بين جوهرى الفكر والامتداد أى بين النفس والجسم ومثل قوله بأن مسألة التمييز تتناقض تماما مع مسألة الاتحاد، وأكثر من ذلك تجده يقرر فى «القول عن المنهج» بأن النفس موجودة، حتى إذا لم يكن الجسم موجودا على الإطلاق. ويقول ديكارت «لو لم يكن الجسم موجودا البتة، لكانت النفس موجودة بتسامها» (انظر : ديكارت : القول عن المنهج ترجمة الخضري - القسم الرابع من ص ٥٧-٥٨) وعلى هذا ترى أن ديكارت لم يهتد حلا مقنعا بقدر ما أعطانا مشكلة عويصة ومسألة معقدة من كل الجوانب، ولقد حاولت الفلسفات اللاحقة والمعاصرة له أن تجد حلا مرضيا لها وفى هذا يقول هاملان «لقد حاولت مذاهب : العمل الاتفاقية عند مالبرانش، والتوازى عند اسپينوزا، وسبق التوافق عند ليطر حل مشكلة العلاقة بين النفس والجسد» (انظر : Hamelin, O. : La Systeme de descartes, Ch XXIII, P. 374).

الفعل الخلاق للعقل المطلق الذى هو فوق الزمانية وفوق التاريخية، وإذا فقدنا مساعدة الله لنا، وفقدنا التجاوز والعلو، فإن المثالية والوجودية سيتحولان إلى مذهبين الحاديين، وسيصبح الوجود الإنسانى فى العالم مجرد عبث، وسيتحول الإنسان إلى موجود يعتمره اليأس من كل جانب ^(١).

إن الأساس الذى يرتكز عليه الوجود المسيحى هو أساس مطلق يتجاوز الزمانية ويعلو عليها، وأن لغز لو سر «تجسدى» لا يحل إلا بفضل فعل الإيمان «الذى يملأ الخواء الذى يوجد بين ذاتى التجريبية وذاتى المفكرة، والذى يؤكد تجاوزهما معا كوحدة وككل» ^(٢) ومن «فكرة الذى يريدنى أنا، يمكن أن أنتقل إلى فكرة الله الذى يريد العالم» ^(٣) إلى على استبعاد لأن أقبل وجودى - فى - العالم، رغم تحديداته وما يفرضه على، كى أعى ذاتى وأفهم وجودى كمخلوق خلقه الله. إن ما وصلت إليه، لم أصل إليه «عن طريق العقل أو المعرفة الموضوعية» لقد وصلت إليه فقط خلال فعل الإيمان. إن الإنسان المؤمن فى نظر مارسل هو ذلك الذى يضحى بذاته وعالمه من أجل أن يحبه ... وحبنا الأقصى هو حب الله .. ذلك الذى حين نحبه، نقدم له كل وجودنا وكل ما نمتلكه قائلين «كل هذا ينتمى الى الله» لكننا سرعان ما نكتشف أن ما تقدمه إلى الله - ليس على وجه الحقيقة - إلا ما اعطانا هو إياه. وهكذا لا أغترب أنا كموجود متجسد، ولا يغترب العالم الحسى كثيرا عن حياة الروح .. إثنى أصبح مع العالم تبديا للوجود الإلهى، وعلى نحو أدق، يصبح العالم كلمة الله الموجهة للإنسان ^(٤) وهنا يذكرنا بما قاله باركلى ^(٥) من قبل من أن العالم كلمة الله أو لغته التى يتحدث بها إلى الإنسان، وذلك رغم أوجه الخلاف الكبيرة بين فلسفتى باركلى ومارسل.

1 - Rienhardt; K.: The Existentialist Revolt, P. 210 .

2 - Marcel; G.: Journal Metaphysique, P. 45.

3 - Ibid. P. 46.

4 - Reinhardt; K. : The existentialist Revolt, P. 210 .

جـ - الحوية من حيث هي ارتباط

يرى مارسل أن الوجود الانساني الفردى... الوجود للتعبد، يرتبط بالزمان وله علاقة بالتاريخ، وأن عالمي الذي أحياء يتصف بأنه عالم سيلان دائم يتجه صوب التحليل أو الفساد. وجودى لا يكون متضمنا وحده في مثل هذا الحراك العالمى الدائم.. إن بنائى السيكولوجى والوجودى كله متضمن أيضا في هذا الحراك .

أحيانا أنغمس في هذا السيلان الهادر، وأحيانا أخرى أترك ذاتى فوق صفحة مياه تحملنى إلى شواطئ جديدة مجهولة، وحينما أكبت لإرادتى، وأقمع رغبتى في الاختيار، فلربما وجدت ذاتى تجارب مارة وخبرات ممتعة قد تثرى وجودى وتغير فيه، لكن حينما أنساق وراء التيار على غير هدى، أشعر بخطر داهم يتهلكنى.. هو خطر فقد ذاتى الحقبة خلال لحظة راهنة. يقول مارسل «ليس ثمة شئ أدهى إلى اليأس ورفض الوجود من التمسك باللحظة الراهنة»^(١)، وما هنا يأتيها السؤال: كيف يمكن أن أتخلى عن اليأس، وبالتالي أن أقبل على الحياة؟ يجيب مارسل إن ذلك لا يتم إلا حينما تتجاوز اللحظة الراهنة وتعلو عليها، ولكن كيف يمكن لى أن أتجاوز اللحظة العابرة أو الراهنة؟ ويجيب مارسل: «إنى أتجاوز اللحظة العابرة بممارسة حريتى خلال ارتباط اختياري ثلاثى الأبعاد: مواجهة حاضرى، وقبول ماضى، وتخطيط مستقبلى، وفى مثل هذا التجاوز أؤكد ذاتى، وأمنحها اتصالية

٢٦٨

George Berkeley فيلسوف إيرلندى من نسل الإنجليز عاش ما بين عامى ١٦٨٥-١٧٥٣، وتعرف فلسفته باسم الفلسفة اللامادية Immaterialism وهو يلعب في لغتنا قيد البحث إلى أن العالم المادى الخارجى ليس إلا مجموعة من الأفكار المترابطة بعضها دلالات أو علامات على البعض الآخر -- أن العالم لغة: لغة أوجدنا الله ليتحدث بها إلى البشر -- لو أن الله خلق العالم كلغة كى يخاطب بها العقل الانسانى، ومن أهم مؤلفاته:

(1) Treatise on principles of Human Knowledge, London, 1710 .

(2) Three Dialogues Between Hyllas and philonous, London 1913 .

(3) Marcel; G. Être et Avoir. P. 290 .

تتدفق من الحاضر إلى الماضي وإلى المستقبل في الوقت نفسه . على هذا النحو يكون الوجود قد عاش وجوده بطريقة حقة ، أو أصبح للوجود موجودا حقا ، وذلك على خلاف إسان الحشد .. إسان التجمعات الكبيرة ، الذي يفقد حرته ، و التسم بعدم القدرة على الاختيار ، إن إسان الحشد لا يستطيع أن يواجه حاضره .. ولا أن يصل بماضيه ، ولا أن يبنى مستقبله .

لكن هل يمكنني فعلا أن أجد خلال هذا الارتباط الاختياري معنى لسلسلة الأحداث التي كونت ماضى ؟ يجب مارسل نعم ، إذ أنني أشعر بمسؤوليتي الكاملة تجاه ما قمت به من أفعال كونت ذلك للماضى ، فهذه الأفعال هي أفعال قمت بها فعلا ، وأنا أحملها ، على نحو ما حدثت عليه ، بحيث أنني لم أقرها ، فكأنني لا أقر ذاتي .. إنني ووجودي الشخصي وجودا واحدا متصل ، فإذا قبلت بعض أفعالي على إنها حقة ، ولم أقر أفعالي الأخرى لأنها ليست كذلك ، أصبحت ذاتي وغير ذاتي في نفس الوقت ، أو - والماضى واحد - لحظمت وجودي وقسمت حياته ، في حين أنه غير قابل لأن ينقسم مرلا^(١) .

ورغم أنني أقر ماضى ، فيجب أن أدرك أن ذلك للماضى يعتمد على .. أنه يصعد من «حاضري» كما يجسده مصيري . إنني حينما أؤكد ماضى ، وأواجه حاضري ، أكون متفصلا في تخطيط مستقبلي ، وعلى هذا النحو فإن وفائي للماضى ، ومواجهتي للحاضر ، يمنحاني نظرة علاقة بالنسبة إلى المستقبل . وحين أنطق مستقبلي ، وأعطيه ، وأبنيه ، من نقطة في الحاضر لها صلة بالماضى فإنني أؤكد هذا للمستقبل بكل ما فيه من احتمالات ، وكل ما يطلبه من إحساس متدفق بالمسؤولية .

وهذه الطريقة بتتصر الأمل ، وتتصر الوفاء على الزمان دون إنكاره ، إنيهما يؤسان ويسققان «الدوام الأنطولوجي لحياتي»^(٢) .

(1) Ricard; K.: The Existential Revolt, P.211 .

(2) Marcel; G. Etre et Avoir. P. 138 .

وبفضل تلك الابعاد الزمانية الثلاثة لفعل الارتباط الحر أو الاختيارى أوجه حياتى، التى لن تكون تمتد، وبفضل اتصالياتها تلك، مجرد تعاقب زمانى وحسب. إن التعرف على مصيرى الفردى ليس خضوعاً أعمى لديالكتيك التاريخ إنه ارتباط حر مفعم بالتقييم والاختيار. وأنا حينما اختار، فإننى استرشد بضياء، رغم أنه يتجاوزنى، إلا إنه يكون وليق الحضور فى أكثر من حضورى فى ذاتى .. إنه ضياء يتجاوز الزمان، ويعلو على التاريخ، لكنه يحقق لوجودى الزمانى والتاريخى اتصالاً أحياء، وتوجيهها أعيشه. إننى أقتبس من شعاعه إيضاحات جزئية تنير الظلمة التى تصاحبنى فى كل خطوة من خطواتى. ومن ثم أقبل بتواضع، لكنه حر، موقفى الجزئى المحدود، متجسداً فى عينتى التى تحمل كل الوفاء للغاية الإلهية المخلاقة.

وحينما أقبل موقفى الإنسانى بحرية، وحينما تصبح حياتى متجسدة بوفاء مع اختيارى كشخص إنسانى، فإن كل فعل من أفعالى يتكامل تكاملاً عضوياً فى «كلية هى كلية وجودى» وخلال وجودى ككل أطلب حرجى الحققة وموقفى الكامل. إن رفض ذلك كله يؤدى إلى فقدان الحرية، وطمس الشخصية. إن الحرية الحققة تكشف عن نفسها خلال الاختيار، وتحقق ذاتها فى الارتباط، وأعلى صورة من صور الارتباط تتمثل فى فعل الإيمان.

وفى حين أن إنسان سارتر قد القى به القاء فى عالم عدائى، يقى فيه وحيداً مع تدابير ومشروعاته، فإن إنسان مارسل المتجسد فى عالم متجسد، لا يترك وحيداً كى يحقق مصيره فى عزلة مطلقة .. إن رحلة إنسان مارسل عبر الزمان والتاريخ نضاء «بتقييم معينة» ليست من صنعة، لكنها متجسدة بذاتها فى الوجود. يقول مارسل «لا تصان القيم قط إلا إذا كان الوجود الذى أحياء مصاناً كسر أشراك

فيه^(١) وفي حين أننا نجد أن الاختيار الإنساني عند سارتر هو الذى يخلق القيم، نجد القيم عند مارسيل وهى تقود الاختيار وتوجهه، لكنه يشترط أن تكون القيم متجددة فى الذات الإنسانية باعتبارها متنسبة للوجود - فى - العالم إلا أن القيمة تكون هى أساس الاختيار على الرغم من إنها لا تختم الاختيار، إذ يمكن للإنسان أن ينفى القيمة من أجل العبث، لكن مثل ذلك النفى يمد بمشابهة خيانة ذاتية للحرية الإنسانية.

إن سر التجسد يبدو بأوضح صوره فى تجسد المسيح، ففى مثل هذا التجسد يحقق الإنسان طموحين عظيمين : اشتياقه للوجود الإنساني الحق، وحيه للوجود الالهى الحق. إن المسيح فى طبيعته الإنسانية، اشبع الحاجة إلى التجسد بالمقياس الإنسانى الأقصى، وهو فى طبيعته الألهية يدعونى إلى تجاوز الأبعاد الزمانية بحركة متسامية .. حركة تنبه إلى تحقيق كل الطموحات الإنسانية فى اتجاه عمودى. فإذا ما تجاوزنا عن وجودنا الإنسانى الزمانى، وتسامينا عليه، فإننا نتجه بواسطة تجسد المسيح تجاه الوجود الإلهى اللازمانى، وهنا الامتداد للارتباط نحو المستقبل جد عظيم .

د - التفكير الأول والتفكير الثانى

نحدث مارسيل أثناء بحثه عن مدخل عيني جديد لسر الوجود عن نوعين مختلفين من التفكير^(٢) : «التفكير الأول» وهو ما يتعلق بالبحث العلمى وبأى مسألة موضوعية، و«التفكير الثانى» وهو التفكير الفلسفى الذى يعلو على الأبحاث العلمية والموضوعية ويتجاوزها .

إن النوع الأول من التفكير ينبع من خبرات إنسانية محددة بإطار الرؤية البصرية

1 - Marcel; G. Aperçus sur la liberte, La Nef, No. 19, 1946; P. 73 .

2 - Marcel; G. Position et Approches Concretes du Mystere ontologique paris : Desclée de Brower, 1933, passim .

والمملك Voir et Avoir وتختفى الذات الوجودية المفردة في هاتين المقولتين، وذلك حينما تحولها إلى موضوع أو تفصلها عن الوجود الحق، «التفكير الأول» تفكير علمي موضوعي، يعتمد على التجربة والملاحظة، ويضع فروضا يتحقق من صدقها بطرق تجريبية، ويصبح الفرض الذي ثبت صحته أمام جميع التجارب قانونا علميا، ومن تجمعات هذه القوانين تنتج النظرية العلمية^(١) لكن على الرغم من أن المعرفة من هذا النوع تتصف بالصدق، إلا إنها محدودة بدائرة «الرؤية والمملك» : الرؤية لأنها تعتمد على الاحساس البصري في الأعم الأغلب من الحالات، والمملك لأنها تعتمد على التكنولوجيا. إن تلك المعرفة لا ترجع إلى الفرد الموجود، بقدر ما ترجع إلى «الفكر بوجه عام» الفكر الجمعي اللاشخصي لإنسان الحشد أو التجمعات. إن مثل تلك المعرفة تعلو من قدر «الإنسان التكنيكي» «إنسان الشارع» «الرجل العام» لكنها تؤدي إلى وأد الحرية، وقتل الأصالة، وإهدار الوجود الفردي المشخص. وما أبعد «التفكير الثاني» عن هذا .. إنه تفكير فلسفي أو إن شئت ميتافيزيقي لا يعبأ بإنسان التصنيع أو التقنية، ولا يقيم كبير وزن لبطلان الحشود أو زيف التجمعات^(٢) يقول مارسل «إن عظمة كبير كجارد ونيتشه تبدت بصورة واضحة في تمسكها الصميمي بواقع الحياة الباطنية لأشخاص عنيين، وفي اعتمادهما عن «الفكر بوجه عام». إن الفيلسوف الذي يستحق هذا الشرف، لم ولا ولن يكون هو رجل الحشد أو العامة أو إنسان المقابلات والمؤتمرات .. إنما هو رجل الباطن والذاتية والاختيار العيني الصحيح»^(٣).

١ - لمعرفة أكبر بمنهج البحث العلمي في العلوم الطبيعية والرياضية يمكن للقارئ الرجوع إلى كتاب المؤلف : المنطق ومنهج البحث العلمي في العلوم الطبيعية والرياضية ، دار الجامعات المصرية - الاسكندرية ١٩٧٧ .

2 - Marcel ; G. : Etre et Avoir, P. 182 .

3 - Marcel; G. : Regard en Arriere, op. cit. P.315 .

أما «التفكير الثاني» فإنه وإن كان يركز على «التفكير الأول» إلا أنه يتجاوزه كما تتجاوز الفلسفة العلم والتكنيك. إنه يهتم في المقام الأول بالواقعة المتأصلة في أعماق الوجود الفردي، ومن ثم لا يعبأ بمجرد النظر إلى الوقائع من خارج، وفي حين أن «التفكير الأول» يدرس «المشكلة» فإن «التفكير الثاني» يدرس «السِر» : فالفلسفة أو «التفكير الثاني» لا تكون فلسفة بالمعنى الحقيقي إلا بقدر ما نفضى إلى «سر» الوجود، وربما كانت هي قبل كل شيء معنى السر، وهي في هذا تتميز عن العلوم التي لا تعرف سوى مشكلات. ولقد ألح «مارسل» كثيرا على التفرقة التي ينبغي أن نلاحظها بين المشكلة والسر، فهو يقول «يسدو أن نمة اختلافا جوهريا بين المشكلة والسر، وهو أن المشكلة شيء أصادفه وأجده قائما بأكمله أمامي *devant moi* ، ولكنني أستطيع بهذا نفسه أن أحاصره وأخضعه، بينما السر شيء اشتبك فيه أنا نفسي، وبالتالي لا يمكن التفكير فيه إلا بوصفه مجالا تفقد فيه التفرقة بين ما هو في نفسي *L'en moi* وما هو أمامي *Le devant moi* دلالتها وقيمتها الأصلية»^(١) والخطأ الرئيسي في الفلسفة وهي هنا التفكير الثاني عند مارسل ينحصر في إنها تنزل السر إلى مرتبة المشكلة، أو إلى موضوعية بحثة على زعم أنها تحصل بذلك على وضوح أكمل : وما هناك من مفارقة في الحقيقة ، وفي كل ما هو واقع سواء كان واقعي أنا أو واقع العالم، هو أنه على العكس من ذلك لا يكون متصورا لنا إلا من حيث هو سر، إلى درجة أنه - كما يضيف مارسل - بغير السر تصبح الحياة غير صالحة لأن تتنفسها»^(٢).

إن «التفكير الثاني» الذي هو فلسفي، يتجاوز عند مارسل كل معرفة موضوعية، وكل نزعة علمية، لكن هذا التجاوز يحمل معنى يختلف تماما عن

1 - Marcel ; G. : Etre et Avoir, P. 145 .

2 - Marcel; G. : Du Refus a l'invocation, p. 27 .

معنى السلب فى الديالكتيك الهيجلى، كما يختلف عن معنى العدم عند سارتر. أما هيجل (*) فلقد قدم لنا جدلا ثلاثى الحركات (١) إذ ه أن كل حقيقة وكل واقع له ثلاثة مظاهر أو مراحل (٢) كما أنه ربط ديالكتيكة بالثلاثية (٣) ويتكون الجدل الهيجلى من الفكرة Thesis والنقيض Antithesis والمركب منهما synthesis (٤) إن النقيض عند هيجل يسلب الفكرة، والمركب منها يسلب الفكرة والنقيض معا.

وعلى هذا النحو يؤسس الجدل الهيجلى بناء منطقيا جديدا لكنه لا يؤسس واقعا جديدا. أما العدم عند سارتر فهو أصل السلب وأساسه، لكن من أين يأتى

(*) جورج فيلهلم فريدريك هيجل (١٧٧٠-١٨٣١) فيلسوف لثانيا العظيم قدم لنا فلسفة مثالية مطلقة، كما اعطانا نسقا مثاليا أكثر معقولية وفهما (انظر Wright, A history of modern philosophy, P. 316 لكن اتسم بطابع الغموض والصعوبة الكامنتين وفلسفة هيجل تتسم بالصعوبة الكاملة انظر Russell, B. A history of Western philosophy P. 757 ويضيف رسل أن هيجل « أصبح فيلسوف على الفهم من بين عظماء الفلاسفة » (Ibid . P. 757) ولقد كانت كتابات هيجل « مركزة، ومدققة ومتقنة، ومثقلة بالمعنى، وتادرا ما يقول ما يعنيه أو يعنى ما يبدو أنه يقول (انظر : لكن عصر الابدولوجيا، ترجمة فؤاد زكريا ص ٨٠) وأهم مؤلفات هيجل :

A. Phenomenology of Mind; translated by J.B.Baillie.

B. Science of logic, translated by johnston and struthers .

C. Philosophy of Right, translated by S.W. Dyde .

D. Philosophy of Religion, translated by epeirs and sanderson.

E. philosophy of fine Art, translated by F.P.B. Osmaston .

F. Philosophy of History, translated by J. Sibree .

1 - Russell, B. A history of western philosophy, London 1947, P. 758 .

2 - Encyclopaedia Britannica, Vol. 11. P. 382.

3 - Findlay; J.N. Hegel, Are-Examination, London 1963, P. 63 .

4 - Russell, B. A history of western philosophy. P. 759.

العدم ؟ نلاحظ أولاً أن العلم لا يعلم نفسه ، لأنه لكي يعلم نفسه يجب أن يكون موجوداً، والوجود هو وحده الذي يستطيع أن يعلم نفسه: والعدم «معدوم» وعن طريق الوجود تسلسل العدم إلى الأشياء، فالعدم لا يمكن أن ينبثق إلا على «مهاد من الوجود»^(١) ونلاحظ ثانياً أن الفعل الصحيح للوجود من أجل ذاته سلب يقضى على الحرية ويتسم بمبثية قصوى تكشف عن نفسها في حركة عاطفية عمياء. أما السلب عند مارسل -فهو على العكس من هذا وذاك- يمثل جهد الفكر الانساني في العلو على التحديدات والذهاب إلى ما وراءه في دائرة الوجود.^(٢)

أدعى مارسل أن كل مشكلة من مشاكل المعرفة (وهي موضوعات التفكير الأولى) تقع في تراجع أو ارتداد لا ينتهي، وما نصل إليه في النهاية يكون مفترضا في البداية. فحين نحاول الوصول إلى تأكيد الذات نبدأ بافتراض أن الذات موجودة و مؤكدة. وهذا يؤدي إلى لا معرفة، أو تحطيم المعرفة لذاتها إذا نظرنا إليها كمشكلة. لكن كيف نتحاشى ذلك ؟ يجب مارسل «إن نتحاشى ذلك لا يتم إلا إذا حولنا أى مسألة من صورتها كمشكلة إلى صورة (ما بعد المشكلة أو ما فوقها) فحينئذ تتحول المشكلة إلى دائرة أسمى لا يتفصل فيها الفكر عن الوجود، وإنما يتحdan في وحدة أعلى .. فلنكن متصلين إلى ما بعد المشكلة وفوقها يعني أنك تفكر في أولوية وتفوق الوجود في علاقته بالمعرفة وأن تدرك أن المعرفة مغلفة بالوجود».^(٣)

وبهذا المعنى تكون مسائل الوجود والحرية والمحبة ووحدة النفس والجسد أسرار يدرسها «التفكير الثاني» أى الفلسفة، وتتجاوز مشاكل العلم وتعلو عليه. إن

1 - Sartre, J. P. L'etre et le neant Essai d'ontologie phenomenologique. Paris Gallimard 1943, P. 54 .

2 - Rienhardt; K, The Existentialist Revolt, P. 214 .

3 - Marcel, G. position et Approches concretes du Mystere ontologique, P. 264 .

مثل هذه المسائل التي هي «أسرار» تتصل بي وتغلطني، وأنا مغلف بها - ليس ثمة ما يسمى «بمشكلة الوجود» ولكن الصحيح هو أن هناك «سر الوجود» أو «السر الانطولوجي» وقل مثل ذلك على مسائل الحرية والحب واتحاد النفس بالبدن وغيرها. ولكن إذا كان كل شيء «فوق المشكلة وما بعدها ندعوه بأنه «سر» ألا يمكن حينئذ أن نعود إلى الفكرة الكيركجاردية^(*) عن القفزة Leap في المجهول أو الهاوية لكي نعرف السر وندركه، إن مارسل يرفض هذا تماما فالأمر عنده ليس أمرا إستمولوجيا وحسب، لكنه أمر انطولوجي في الصميم .

يبقى ذلك في صميم التفكير، عنصر غامض، يرجع غموضه إلى ذلك السر

(*) سويين كيركجارد S.Kierkegaard (١٨١٣ - ١٨٥٥) مفكر دانماركي الأصل ومعتبر المؤسس الأول للوجودية المسيحية، ذهب في نقولنا قيد البحث إلى أن ثمة منارج ثلاثة يمر بها الإنسان : المارج الحسى، ثم المارج الاخلاقى، وأخيرا المارج الدينى. وبينما يتم الانتقال من المارج الحسى إلى المارج الاخلاقى بصورة تلقائية تمثل تطور الإنسان، نجد أن الانتقال من المارج الاخلاقى إلى المارج الدينى لا يتم الا بقفزة في الهاوية، أو قفزة في المجهول، وتلك القفزة تدفعنا إليها قوة عاطفية حارة، ونلتصق من وراءها أن نكون بين يدى الله، وأن نؤمن به. المزيد من التفاصيل يمكن للقارئ أن يرجع إلى كتابنا سويين كيركجارد : مؤسس الوجودية المسيحية ، دار المعرفة الجامعية، الطبعة الثانية ١٩٨٠ وانظر ايضا لكيركجارد :

- 1 - The concept of Dread, translated by W. Lowrie, princeton university press 1944 .
- 2 - Concluding unscientific postscript. translated by W. Lowrie, princeton university press 1941 .
- 3 - Either/or. A fragment of life; translated by W. Lowrie and M. swenson 1944 .
- 4 - Fear and Trembling; translated by W. Lowrie, princeton university press 1941 .
- 5 - Philosophical fragments; translated by D. swenson, oxford University press 1936 .

الذى تتعلق بالطريقة التى يشارك بها التفكير فى الوجود. لكن هذا العنصر السرى، يمكن تعقله، رغم غموضه، نعم نحن لا نعرف السر بنفس طريقة معرفتنا للمشكلة أو الموضوعات العلمية، لكن هذا لا يعنى أننا لا نعرف شيئا عنه، ذلك لأن كون الوجود مصاحبا للفكر مصاحبة لافكاك منها فى كل أحواله الديالكتيكية «فإن التفكير الفلسفى» أى «التفكير الثانى» يكشف الفكر الأصيل فى علاقته العميقة بالوجود، أو يميظ اللثام عن المعرفة المؤسسة على الوجود والمغلقة به، وفى هذا الكشف يجد الفكر ذاته من حيث هو فى مكانه الحق أى فى الوجود.^(١)

إن السر الذى يتجاوز المشكلة العلمية والمنطقية ويقوم فوقها أو بعدها حقيقى، وذلك رغم أننا لا نستطيع أن نبرهن على صحته منطقيا أو بالتجربة العلمية .. إنه يتجاوز الفكر الموضوعى والواعى المبيريقى، ومن ثم قد يساء الحكم عليه، أو تشويه صورته، أو يرفض تماما، ومع ذلك يمكن أن نقرر بأن هذا السر يستمد قوته من الحرية الإنسانية. يقول مارسل إن «التفكير الثانى» أو التفكير الفلسفى يعمل فقط بفضل الحرية، ومن أجلها .. ومن ثم فإن القسر أو الارغام لا يتوافق هنا مع أى معنى ممكن فى هذا المجال .. أستطيع أن أختار العبث بحريتى، لأننى قد أقتع نفسى بسهولة أنه ليس كذلك، أو لأننى قد أفضل العبث، لأنه بالضبط كذلك»^(٢).

نعم أن التعرف على ما هو متجاوز للمشكلة وبعدها فعل حرا، لكن مواجهتى للسر، يمكن أن تحيله إلى مجرد مشكلة، وذلك إذا أردت هذا عن حرية واختيار. وهذا يعنى أننى أكون حرا فى أن أتناول هذا السر «بتفكير أول» أى تفكير منطقى وعلمى، أو أن أربط بعمق بتدائه .

1 - Reinhardt; The existentialist Revolt, P. 215.

2 - Marcel; G. : Du Refus a l'invocation; P. 35 .

إن الذات الحقّة ذات حرة « تملن بقوة فريدة إثبات ذاتها أو نفيها، وتعتمد إما على تأكيد الوجود ومن ثم فتح ذاتها عليه، وإما على نفي الوجود ومن ثم خلق ذاتها دونه. وفي هذا الاشكال تقوم الماهية الأساسية للحرية الانسانية^(١) .

و من منطلق هذه الحرية تأخذ المعرفة الموضوعية مكانها، لكن كصورة أولية «للجلل الصاعد» ، لكن مثل تلك المعرفة إذا أريد لها أن تكون حققة، فيجب أن تتجاوز نفسها ، ومن ثم تفتح الطريق أمام السر الانطولوجي .

هـ - السر الانطولوجي

رأى جابريل مارسيل أن «الوجود هو المجال المحدد للميتافيزيقا»^(٢) ، وأن العالم «يضرّب بجذوره في الوجود»^(٣) وأن مجرد الإمتناع عن معالجة مسألة الوجود أمر لا سبيل إلى التمسك به.^(٤) وعن هذا تخيلنا تجربتنا المباشرة الواضحة كل الوضوح، أو تخيلنا خبراتنا الذاتية، وذلك حينما يفرضان على ما ينطوى عليه «وجودي» من وضوح وبداية *L' evidence de mon xister* ومن أسبقية على التصورات جميعها، والوجود «واقصد به وجودي أنا» الذي هو الشئ المباشر الذي أعيشه في داخل نفسي، والذي هو الحقيقة الوجودية لا المنطقية يجب أن يفوق «الكوجيتو» الديكارتي، وإذا لم يكن الوجود في المبدأ، فإنه لن يكون في أي مكان، إذ أن كل محاولة للانتقال إلى الوجود ليست إلا وهما وخداعاً^(٥) .

ويذهب مارسيل وهو بصدد تناول مسألة الوجود أنه لا يمكن إدراك الكل إلا

1 - Marcel, G. : Etre et Avoir, P. 174 .

2 - Marcel, G. : Du Refus a l'invocation, p. 30 .

3 - Ibid, P. 109 .

4 - Marcel, G. : Etre et Avoir, P. 168 .

5 - Ibid, P. 40 .

بالتعمق في الجزئي، وأنه «كلما تعرفنا على الوجود الفردي، بما هو كذلك، كان أكثر توجها، وكأننا مسوقون - نحو إدراك الوجود بما هو وجود»^(١).

وحين يقول القديس توما الاكويني «أن الفرد شيء لا سبيل إلى التعبير عنه». فإنه لا يفعل أكثر من أن يؤكد بطريقة الخاصة هذه الحقيقة عن السر الانطولوجي التي يمكن أن نعبر عنها بقولنا: إن الوجود (وأعني به الوجود الفردي) هو ما لا ينضب L'inexhaustible، وأن «كل وجود فردي، باعتباره وجودا مغلقا وكذلك باعتباره لا متاهيا، وهو إنما رمز أو تعبير عن السر الانطولوجي»^(٢).

وعلى ذلك فنحن ندرك الوجود في التجارب الوجودية، ونشعر به في حقيقته العينية المباشرة في خيراتنا الذاتية، وما هنا يكون الفعل والفكر شيئا واحدا: ويكون الكوجيتو «أنا أفكر» و «أنا موجود» شيئا واحدا، بمعنى أن الفكر لا يكون إلا تعبيراً عن الحقيقة الانطولوجية، ولا يكون الكلي إلا داخل الفردي، ومع ذلك فلنكن نتعرض لسر الوجود، هناك تجارب ذات ميزة خاصة تهيج أنواعا من الدنو والاقتراب أكثر تحديدا ووضوحا، وأشد اتصالا بالمعطيات الروحية وهي الوفاء والأمل والحب .. لكن هذا الدنو وذاك الاقتراب لا يتلمان بطريقة نظرية، لكن بطريقة شعورية ايجابية. كما أن هذا التحديد والوضوح وذاك الاتصال يسمح لنا بأن نتبين بأن في الانسان «دواما انطولوجيا معينا Cetaín Permanent ontologique .. دوام يلوم، وتلدوم نحن في علاقتنا به، دوام يتضمن أو يقتضي تاريخا، وليس دواما جامدا صوريا كذلك الذي يتسم به ما هو مجرد أمر صحيح أو قانون»^(٣).

إن الفلسفة عند مارسل لا يمكن أن تكون فلسفة بالمعنى الدقيق والحقيقي إلا بقدر ما تفضي إلى سر الوجود، وربما كانت هي قبل كل شيء معنى السر، وهي في هذا تتميز عن العلوم التي لا تعرف سوى مشكلات.

1 - Marcel, G. : Du Refus a l'invocation, p. 193 .

2 - Marcel, G. : Etre et Avoir, P. 173 .

3 - Ibid, P. 173 .

اقترح مارسيل مدخلا عينيا جديدا للسر الانطولوجي ولنا أن نسأل هنا ما هو هذا المدخل وما هي طبيعته ؟ لقد تبين لمارسل أنه لما كانت المعرفة الموضوعية للوجود غير ممكنة، فإن المعرفة التي تتعلق بالسر الانطولوجي يجب أن تكون من نوع مختلف . لقد قرر مارسيل بعد أن قبل منهج اللاهوت وهو منهج سلبي أن هذه المعرفة يجب أن تكون أولا سلبية، أي أن تنفي أكثر مما تثبت، وذلك حتى يمكن تخيل الوجود في تكامله المتجاوز أو المتسامي . والواقع أن السر الوجودي لما كان يتضمن كلا من التاريخ والابدية، فلا يمكن طبقا لهذا أن يوصف فينومينولوجيا، ولا أن يدرس سيكولوجيا، إنه ليس منبع الرغبة، ولا موضع نقاش، ولا موضع برهان، إن كل ما نريد المحمولات السلبية العديدة أن تؤكد هو أن الوجود أعظم من أي موضوع، وأكثر من أي فكرة ... هو أكثر وأعظم لأنه حاضر في عينيه ممتلئة لا تنفذ .. وإذا كان نفى النفي البات، فإن قوة الوجود الالائية توجد في نفى كل نفى . هذا من ناحية، ومن ناحية ثانية يرى مارسيل إن على هذا المدخل العيني للسر الانطولوجي أن يضع في اعتباره أنه على الرغم من أن الوجود لا ينضب أو ينفذ أو يستهلك، إلا إننا يمكن أن نواجهه بالموجودات، وحيث يبدو هذا المدخل وكأنه يهتم أساسا بالوجود الشخصي الواقعي لا الوجود الكلي أو الوجود بالمعنى العام أو الوجود المجرد « وكلما كان الوجود شخصيا كلما كان واقعيا، وبإختصار إن ما نعرفه على نحو واضح هو الوجود الفردي من حيث هو فردي، وكل ما نريد أن نبحثه هو الوجود بهذا المعنى »^(١) وهكذا يتم إثراء العينية الوجودية بما أسماه مارسيل بمقولة «المواجهة»، تلك المقولة التي تمنح الوجود في المواجهة ملاءة انطولوجيا خصبا.

لكن هل يمكن أن نقول عن هذا الواقع الذي نعرفه على أنه سر، بأنه

(1) Marcel, G. : Du Refus a l'invocation, P. 192.

موضوع للحدس INTUITION مادام أن الإدراك الحسى والعقلى غير مقبولين معاً فى أنطولوجيا وميتافيزيقا مارسل ؟ يبدو أننا لابد أن نقرر هذا، وإلا فكيف يمكن أن ندرك السر أو أن نشعر به ؟ ولكن يجب أن نحدد بدقة أن هذا «الحدس» ليس لنا ولا يمكن أنه يعطى فى بساطة من حيث هو كذلك. والواقع أنه كلما كان الحدس مركزياً، فإنه يحل اعماق الوجود الذى ينيره أكثر فأكثر، وكان أقل قابلية على الرجوع الى ذاته والاحاطة بها، فهو ليس - أن شعنا الدقة - مملوكاً Possedee والحقيقة أنه من الأفضل أن نقول أننا هنا بصدد تعيين تقوم عليه حركة الفكر كلها، حتى الفكر النظرى، وإن كنا لا نستطيع الاقتراب منه على الاطلاق إلا بنوع من التحول أو «التفكير الثانى» الذى يتجاوز الإدراك الحسى والمشكلة العلمية والمنطقية ويعلو عليهما. ويرى مارسل أن مثل هذا «التفكير الثانى» يتميز بأنه يفضى بنا إلى سؤال أنفسنا «على أساس أى أصل كانت خطوات (التفكير الاول) ممكنة، ذلك التفكير الاول الذى كان يسلم بما هو أنطولوجى دون أن يعرفه»^(١) غير أن هذا التصور يؤدى بنا الى أولوية الوجود بالنسبة الى المعرفة، والى إقامة الانطولوجيا على هذه القضية الواضحة وهى أن الوجود لا يؤكد، ولكنه يؤكد نفسه^(٢) *Le Etre n'est pas affirme, mais S' affirme* وهذه القضية الواضحة هى الواقعة التى تجد على هذا النحو أقوى ما يدعمها فى الشعور الغامض بمشاركتنا فى الوجود.

والانطولوجيا التى تتجه هذا الاتجاه تلتقى طبعاً بكشف ما وليس من شك أنها لا تستطيع «كالتفكير الاول» أن تفرضه مقدماً، ولا أن تدمجه فى نفسها بوصفه ملكاً خاصاً يستدعيه نمو المستقبل، ولا حتى أن تفهمه علمياً أو عقلياً، بيد أنها تستطيع إلى حد ما أن تيسر استقباله، والتهيؤ لقبوله. ومع ذلك فعلياً أن نضع فى اعتبارنا أن الانطولوجيا لا يمكن أن تنمو إلا فى قلب موقف معين يغلبها^(٣).

(1) Marcel, G : Position et Approches concretes du Mystere ontologique, P. 275.

(2) Ibid : P. 276.

(٣) ريجيس جوليفره : المذاهب الوجودية، ص ٢٩٢.

ولنا أن نتساءل الآن : من أين يأتي سر الوجود الذي يكون إدراكه الحسى الصورة الاولى والشرط الضرورى للروح الميتافيزيقية ؟ إن أعم سبب نستطيع أن نقدمه هو أن الوجود يخفى حضوراً ما : ففى شئ يظهر على أنه ذاتية Subjectivite يمكن أن يتحول الى الموضوعية - وهذا هو المنهج المتبع فى حل المشكلة حيث يكون المعطى مما يمكن استنفاده بالتحليل أو بالطريق التجريبي - يجعل السر يختفى، ويظهر ظهره لما فى الفلسفة من شئ خاص بها، بأن ينقل البحث إلى مستوى المعرفة العلمية، وهو مستوى خارجى فى جوهره. يقول مارسل إن الوجود يصبح حضوراً بالنسبة لى فى العلاقات غير القابلة للإحالة الموضوعية والتي دائماً تعتمد على السر. فأنا الذى أسأل نفسى عن الوجود. والحب والصدقة يكشفان لى عن وجود الغير بأن يجعلانه حضوراً بالنسبة لى فى نفس الوقت الذى أكون فيه حضوراً بالنسبة اليه. كتب مارسل فى «يومياته الميتافيزيقية» يوم ٢٣ اغسطس عام ١٩١٨ قائلاً «التقيت برجل مجهول فى القطار، وتحدثت معه عن الجو، وأخبار الحرب، ولكن رغم مخاطبتي له، فإنه لازال بالنسبة لى (شخصاً ما) أو (هذا الرجل هناك) فهو فى المقام الاول (فلان) وقليلأ أعرف بعضاً من تاريخ حياته .. وحدى الأمر كما لو أنه يملأ استبياناً .. لكن الشئ الملاحظ هو : أنه بالقدر الذى يكون هذا الرجل خارجياً بالنسبة لى، أكون أنا خارجى بالنسبة لذاتى ... إني احب القلم الذى يصنع كلمائى على قطعة من الورق .. أو آلة التسجيل التى تسجل صوتى .. إن حدوث رابطة بينى وبين الآخرين أمر ممكن، وذلك حينما اكتشف أن بينى وبينهم خبرات مشتركة : زيارة نفس المكان - التعرض لنفس الخطر - قراءة أحد الكتب .. إلخ. ومن ثم فإن وحدة تولف بينى وبينهم نسميها (نحن) و (نحن) هذه تجعلنى أكف عن ترديد (هو) وإنما قول (أنت)^(١) حيث «تشير (أنت) إلى اتصال الواحد بالآخر، وتكوين وحدة

(1) Macel, G. : Journal Metaphysique, P.P. 145 - 146.

حيوية بيني وبينه»^(١) وفي نفس اللحظة التي تؤسس فيها الاتصال الحق بين أنفسنا ، نتقل من عالم الى آخر ... من عالم «المشكلة» الى عالم «السِر» .

إن «الأنت» الذي تم اكتشافه ، هو حضور مباشر ، بمعنى أنه ليس واقعة فيزيقية يمكن القبض عليها والتحقق من صدقها ، بالتجربة العلمية ، كما أنه ليس فكرة تفرض نفسها على العقل .. إنه - كما قلنا حضور مباشر ، و «الانت الاعظم» هو الله . لكن وجه الاشكال يتمثل هنا في أن هذا «الانت» لما كان لا يخضع للادراك الحسى ولا للتعليل العقلى ، فإنه كثيراً ما ينسى أو يساء الحكم عليه أو ينلثر أو يوضع دائماً موضع سؤال . والواقع أن الاستجابة لنداء الوجود فعل حر ، يعبر عن الوفاء والأمل والحب ، أما رفض الاستجابة ، فرغم أنها فعل حر أيضاً ، فهي خيانة للوجود .

إن مارسل يدعونا الى الإيمان ، إذ فى الإيمان أحصل على نوع من الكشف المتعلق بالله ، الذى يصبح بالنسبة لى «شخصاً» و «حاضرة» و «أنت» هو «الأنت المطلق» ... ولكن حتى من هذا الجانب القريب من الإيمان حيث تكتسب حاضرة الإله حقيقة وقوة لا نظير لهما ، فإن الوجود - أبداً كان - لا يكاد يدرك من الداخل ، إلا أنه لا يكف عن أن يقدم للفيلسوف ذلك السر المتعدد لوجوده وديمومته وتركيبه ، وتكيفه مع بقية العالم بونماتيته الأخيرة .. وهذا السر ذو المظاهر الجديدة دائماً ، هو سر «حضور» يضم فيه عقلنا ، وفي الوقت نفسه قلبنا الحياة والحب ، كما أنه نداء لحضوره الخاص ، ذلك أنه لا يوجد «أنت» إلا بالنسبة لـ «أنا» : وكل حضور هو بالضرورة وجه لزاء وجه ، كأنه أغنية الصداقة . وهكذا نرى إلى أى حد يكون من الحق أن الميتافيزيقا تقضى الى التصوف ، وأنها حضور مباشر .

(1) Marcel, G. : Du Refus à L'invocabon, P. 49.

و - المشاركة من حيث هي سر

ذهب مارسل إلى أن الفلسفات المثالية تقع في وهم وضلال حين ترى أن الذات لا تكون واقعاً. إنها ليست نقطة بداية بقدر ما تكون نتيجة.^(١) فلقد رأى مارسل - على عكس تلك الفلسفات المثالية - إن نقطة البداية تتمثل في الإنسان الواقعي المشخص من حيث «أنه موجود يجد نفسه متحلاً بجسد»^(٢) وحين أقول «أنا أوجد» فإنني لا أشير إلى «الكوجيتو الديكارتي» لكنني أشير إلى «وجود متجسد» أى إلى جسدى المرتبط بنفسى والذي «لا يمكن أن أقول عنه أنه نفسى، أو ليس نفسى، أو أنه موضوع لنفسى»^(٣) إن ما يوجد بين نفسى وجسمى ليس انفصالاً، وليس انصهاراً أو امتزاجاً، وليس - لكى نتحدث بدقة - علاقة .. إن ما يوجد ليس إلا مشاركة. إن نفس الشئ ينطبق على الرابطة التى تجمعنى بالعالم، وبالأخرين، وبالله .. إنها نفس المشاركة .. نفس الطابع السرى .. الذى يوجد بين نفسى وجسدى^(٤). إن المشاركة عند مارسل وثام وفاق. ويتبدى هذا الوثام وذاك الوفاق فى واقع «ذاتى» كموجود متجسد، وواقع «أنت» وواقع «الغير» وواقع «الأنت المطلق» وهذا يتضمن - من ما يتضمنه - إن الله أو الأنت المطلق ليس موضوعاً يوائمنى ويوائم العالم، فالإله الحق إله «شخصى» لا يمكن أن يكون «*ilui*» لانه، يوجد امامى كحضور مطلق فى فعل العبادة، أو كحضور مشخص ... أحضره (أنا) كشخص فى مواجهة (أنت) أى الله كشخص أيضاً. وأى فكرة أكونها عنه ليست إلا مجرد تجريد أو تعقل لحضوره المطلق هذا،^(٥) ويتضمن هذا الوثام أو الوفاق أيضاً أن - إشكال الله يختلف مع إشكال الاتحاد بين النفس والجسد ومع أشكال العالم المتجسد، وذلك من خلال المشاركة التى هي سر.

(1) Marcel; G : position et Approches, concretes du Mystere, ontologique, P. 296.

(2) Marcel, Du Refus a l'invocation, P. 236..

(3) Marcel, G. : Etre et Avoir, P. 11.

(4) Reinhard, K. : The Exisentialist Revolt, P. 219.

(5) Marcel, G. : Etre et Avoir, P. 248.

نعم يمكنني أن اعتبر جسدي شيئاً امتلكه، أو موضوعاً أدركه، لكنني سأشعر حينئذ باغتراب نفسي عن جسدي، لكن كيف يمكن أن نقضي على مثل هذا الاغتراب؟ إن الحل الذي رآه مارسل هو: ضرورة تحول «أنا امتلك» إلى «أنا - ي»، إذ في اللحظة التي يتجاوز فيها دائرة (المملك Avoir) يتحول جسدي من طاغية إلى عبد. والأمر نفسه ينطبق على رابطتي بالعالم، فكلما اعتبرته شيئاً أراقبه من الخارج، وموضوعاً يحكم بالتكنولوجيا انفصل عنه ويتفصل عني، ويتحول في ناظري إلى وحش شرير عايب. وقل الشيء نفسه على وفاقى مع الله.

لكن السؤال الذي يطرح نفسه هنا هو: إذا لم نفكر في الله كـ «هو» أي كموضوع، ألا تقع بذلك في نوع من الذاتية المتطرفة؟ يجيب مارسل بالنفي، وذلك لأن السر الإلهي عنده يتجاوز الذاتية كما يتجاوز الموضوعية - ويعلو عليهما. يقول مارسل «إذا كان الله (أنت) الذي لأجله أوجد وأحسب حسابه، فمن اليسير أن تتخيل أن الله لا يكون واقعياً بنفس النحو بالنسبة إلى جاري»^(١).

والمشاركة ليست واقعة نهائية أو تامة، لأنها ليست إلا دعوى للأرادة لأن تشارك وحسب، وبمعنى آخر إن الموقف الإنساني في توتره الدرامي يبقى دائماً في حياته الأرضية موقفاً للإنسان الجوال Homo viator وفي عالمنا الأرضي الذي نعيشه ... عالم الممكنات والامكان ... لاشئ يتصف باليقين والثبات إلا الموت: موت مشاعري ... موت حماسي ... موت الوجود الذي أحبه ... موتي أنا الخاص.

إن الموت يضع أمامي مشكلة، الوجود الزائل، وهي فكرة يرتعد لها إنسان الحشد، وتملاًه رعباً وجيناً، وليس ثمة اقناع عقلي، أو جدل فكري، أو طريقة تستر أو إخفاء، تمكنتنا من أن نجعل حقيقة الموت وبقينته موضع غموض أو لبس. وعلى ذلك فإن فكرة الوجود الزائل، تثير عند معتنقيها يأساً مطلقاً، وقلقاً عارماً

(1) Marcel, G. : Journal Metaphysique, P. 254.

لكن من أجل الحرية الإنسانية، منحنا القوة للاتصاف على هامة الموت، وذلك بتعرفنا في الموت على دعوى للموجود ... تدعونا لأن نتخطى الموت نفسه وتتجاوز ... دعوى للحب. يقول مارسيل «إذا تحدثنا عن موازنة أنطولوجية للموت، فإن الموت لاتعادل الحياة، ولا الحقائق الموضوعية ...، وهذه الموازنة لانتم إلا باستخدام الحرية التي تتحول إلى حب .. وحينما يحدث الحب وهو الهدية الأنطولوجية الأساسية، يتم تجاوز الموت والموت عليه»^(١).

ومن ثم فإن «الديالكتيك الوجودي» و«الديالكتيك الصاعد للفكر» بهتبعان هنا أو إن شئت يتشاركان في ساحة الخلاص. إن دعوى الوجود التي تثار من «أنا أوجد» يجاب عليها بـ «أنا اعتقد». ومع ذلك فالوجود الإنساني كثيراً ما يتعرض للوقوع في شرك، كما أن الحرية الإنسانية كثيراً ما تكتب من المنظور المحدود لأى ملك،: امتلاك جسد ... امتلاك صديق ... امتلاك عقيدة، فحالما يصبح الجسد والصديق والعقيدة ممتلكات، فإنهم يتحولون إلى ملحقات مملوكة؛ ولقد كتب مارسيل عن مصطلح الملك يقول: «إننى لا أعنى به ممتلكات مريئة وحسب ... بل أعنى أيضاً العادات الملقنة : الحسن منها والردى، والآراء والأحكام المسبقة، والتي نجعلنا لا نستنشق عبير الروح، وباختصار أى شىء يعطل فينا مادعاء الانجيل بحرية أبناء الله»^(٢).

لكن ما القول في العزلة أو الانفصال، وهما الطرف النقيض للمشاركة؟ إن مارسيل يميز هنا بين حالتين من العزلة أو الانفصال: عزلة القديس، وعزلة الناظر أو للمشاهد. أما عزلة القديس «فهى تكون في موطن ينبغي عنه أى اهتمام بالعالم

(١) انظر في ذلك لمارسل

A. Etre et Avoir, P. 244.

B. Durefus à l'invocation, P. 186.

(2) Marcel, G. : Homo Avoir, P. 128.

(3) Marcel, G. : Etre et Avoir, P. 25.

الأرضي، ويحضره اهتمام بالغ بالعالم الأعلى .. ومن ثم يكون هذا النوع من العزلة مشاركة بأسمى ما في المشاركة من معنى. أما - عزلة الناظر أو المشاهد، فهي على العكس من ذلك هروب أو فرار^(١).

حاول مارسيل في تحليله الأخير، أن يبين أن «كل شيء يمكن رده إلى التمييز بين الملك والوجود، أي بين ما يمتلكه الفرد وبين ما يكونه ... إن الطغيان الذي يمارسه جسد على يعتمد إلى حد كبير على إلحاقه كملوك لي ... إنني أخشى فيما أملكه وألحقه بي .. إن الأمر يبدو وكأن جسد قد ابتلعني ... وهذا يمكن أن يقال على كل ما أملكه ... فكلما عالجت هذه كممتلكات لي، كلما كبشتني وألفتني، لكن الواقع الحي الجديد؛ واقع ما أكونه لا ما أملكه»، يختفي فيه المالك والمملوك معاً في فعل وجودي خلاق يتجاوز الملك ويعملو عليه^(٢).

إن الرؤية والملك والموت *Levoir, L'avoir, et la mort* يتم تجاوزها تماماً في التفكير الخلاق الذي يحمل الوفاء والطاعة ويتحقق في المشاركة والارتباط بالمطلق وذلك بفضل الإيمان. فلتوقف هنا قليلاً عند مفهوم الإيمان كما وضعه مارسيل.

تحدث مارسيل عن الإيمان عام ١٩٣٤ في مقالات له أسماها *خواطر عن الإيمان* *Reflexion sur la foi* جمعت فيما بعد في كتابه «الوجود والملك *Être et Avoir* وهو يخاطب فيها أولئك الذين استولوا عليهم اليأس من الوصول إلى إعطاء معنى لكلمة «مصير» فاعتقدوا أن الإيمان لا يقلل بالنسبة لهم أمراً قريباً فحسب؛ بل أمراً متعذر المنال، أو هم قد لا يرونه إلا شكلاً من أشكال السذاجة والضعف يسرهم أنهم خلطوا منه. غير أن مارسيل يرى أن الإيمان فضيلة، أعنى قوة، وهذا ما يمنع من رده إلى السذاجة التي هي ضعف وعجز. أما أن نجعل من

(1) Marcel, G. : *Être et Avoir*, P. 239.

الإيمان هروباً، فوهم محض يشيده الخيال، والوقائع تشهد بعكس ذلك. لكن الواقع هو أن موضوع الإيمان ليس من تلك الموضوعات التي يمكن أن نتحقق من صدقها وأن نتحكم فيها، وذلك لأن هذا الموضوع ليس شيئاً خارجياً يفرض وجوده على مستوى الحقيقة الموضوعية، وإنما هو حقيقة أبعد عمقاً فيّ مما أنا عليه بالنسبة لنفسي، فإلله أقرب إلى نفسي من نفسي^(١).

والإيمان لا يمكن إلا أن يكون تسليمًا، أو هو - بتعبير أدق - لا يمكن إلا أن يكون كشفًا. وهو تسليم وإجابة على دعوة صامتة تنادي النفس دون أن ترغبها أي إرغام. ولا بد أن «نريد» الإيمان، ذلك «لأن الإيمان ليس بنفسه حركة للنفس، ولا انتقالا إلى حالة أخرى، ولا هو انخلاف، إنه - ولا يمكن إلا أن يكون - شهادة مستمرة»^(٢).

ز- الفلسفة شهادة خلاقة

ينادي الوجود الإنسان، ويلبى الإنسان النداء بكل طاقته. إن تلبية النداء هذه إما أن تتخذ شكل الإيمان وإما شكل الأمل، وهي دائما ذات طبيعة تتصل «بالشهادة» التي تظهر نفسها في الأعمال. إن الإنسان «شاهد» و«يحمل الشهادة» وتلك هي ماهيته الأساسية^(٣).

لكن لنا أن نسأل هنا: ما هي تلك الشهادة؟ يجيب مارسيل أنه بدلا من أن يكون الإنسان مجرد ملاحظ للوقائع والحوادث من الخارج، فإن الشهادة تجعله يتذوق الأشياء باستقبالها في ذاته، وذلك بفضل فعله الشخصي الذي يربطه بالوجود كله. إن مثل هذا الاستقبال الذاتي ليس إلا «انفتاحا وجوديا على العالم وعلى الآخرين، وعلى الله»^(٤). إلا أن الإنسان كذات حرة يتسم بالقدرية على

(1) Marcel, G. : Du Refus à l'invocation, P. 310.

(2) Marcel, G. : Etre et Avoir, P. 316.

(3) Marcel, G. : Etre et Avoir, P. 25.

(4) Reinhardt, K. : The Existentialist Revolt, P. 221.

تحويل هذا الاستقبال حين يضمته عمله الخلاق في دائرة وجودية يشارك بوجوده الخاص فيها. إنه «شاهد» على أعماله ... وشاهد على رد فعله الخلاق ... أنه يعطى ويأخذ. يقول مارسيل «أن تعمل يعنى أن تصبح فريسة للمواقع، بطريقة لا تترك فيها إن كنت تعمل على الواقع، أو أن الواقع هو الذى يعمل فيك ... إننا نعطي حين نأخذ، أو على نحو أدق، أننا نعطي فور أن نأخذ»^(١).

ويرى مارسيل أنه في كل مستوى من مستويات الوجود الإنساني توجد وحدة حيوية تجمع بين القول السلبي وبين القاعلية الخلاقة *Patir et agir* مع مستوى الحواس نستقبل العالم الخارجى، ونستجيب لهذا الاستقبال بواسطة العمل المبدع» يقول مارسيل «ليس ثمة تفاوت في النوع بين استعداد الحواس وبين استعداد الابداع ... إن الاختلاف بينهما اختلاف في الدرجة أو في القوة. ومع ذلك فهذين الاستعدادين يفترضان وجود: لا النفس فقط، وإنما العالم الذى تتعرف فيه النفس على ذاتها، وتتشر وتعمل»^(٢). وفي مستوى العقل نجد أن الأمر على نفس النحو الذى رأيناه في مستوى الحواس، لكن هذا المستوى أعمق، من حيث أن العقل شاهد ... إنه يستقبل الوجود، وعمله يتصف بالابداعية، كشاهد على الوجود.

والفلسفة كذلك «شهادة خلاقة» والفيلسوف «حامل شهادة»، وبينما نجد «التفكير الأول» يعبر عن ذات استمولوجية تكفى بملاحظة الواقع من خارج فإن «التفكير الثانى» يكشف للذات عن مشاركتها في الوجود، وشهادتها عليه.

وإذا كانت الفلسفة «شهادة خلاقة على الوجود» وكان الفيلسوف، حاملاً لتلك الشهادة، فإن السؤال المحورى في الميتافيزيقا يجب أن يوجه إلى ذلك الشخص العيني ... الذى يحمل الشهادة ألا وهو الفيلسوف. إن على الفيلسوف أن يبدأ

(1) Macel, G. : *Homo Avoir*, P. 23.

(2) Marcel, G. : *Du Refus a l'invocation*, P. 16.

بالسؤال «ما أنا؟» وعليه أن يتشغل نفسه لحظات من آلية العالم الوظيفية ومن الزمانية. إن على الفيلسوف أن يبدأ بالدهشة من وجوده الخاص وأن يستفهم من ذاته من «وجوده في العالم» وأن يدرك أن ثمة أساس مطلق الوجود هو الله ... إن عليه أخيراً أن يحيا المشاركة، وأن يكون بينه وبين السر الانطولوجي متخللاً عينياً، يقول مارسل «إن الإسهام الحار في السر الانطولوجي ربما يجعلني صورة أصلية مباشرة للمشاركة»^(١).

إن الفيلسوف الحق هو موجود إنساني متيقظ، والتفكير الفلسفي «التفكير الثاني» هو النموذج الصحيح لكل تلك الأفعال التي يحمل فيها الفكر «الشهادة» على حضور الوجود، والفلسفة أيضاً نوع من الوفاء، لأنها تخليد للشهادة التي يمكن أن تحجب في أي لحظة، ويقدر ما تعضد الفلسفة ذلك، بقدر ما تكون «شهادتها» إبداعية حقة. علاوة على أن الفلسفة تعد أكثر ما في الكون إبداعاً وإصالة من حيث تأييدها للقيمة الانطولوجية التي تحمل لها الفلسفة كل تأييد وتعزيز^(٢).

والفلسفة حين تفسر الموقف الإنساني الأساسي ... أي موقف كل موجود فردي مشخص، فإنها توصف بأنها كلية، لكن ينبغي أن نضع في ذهننا أن كليتها تلك عينية أكثر من كونها منطقية. تقول جين ديلهوم Jeane Delhomme في تعقيبها الممتاز على فلسفة مارسل «يمكن أن تعبر عن القضية (السيد × رجل شريف) بالآف الطرق، وهذه الطرق تعتبر مداخل عينية للقيمة الأخلاقية (الشرف) التي يتصف بها (السيد ×) لكن رغم اختلاف هذه الطرق، وتلك المداخل، فإنها تكشف عن نفس الواقع، وتعبر عن نفس الحقيقة. وبالمثل فهناك آلاف من الطرق المختلفة التي نكتشف بها السر الانطولوجي، وهناك آلاف المداخل

(1) Marcel, G. : Etre et Avoir, P. 168.

(2) Reinhardt, K. : The Existentialist Revolt, P. 223.

العينية التي تعبر عنه، لكن واحداً منها لا يستنفد الواقع العيني الخصيب الذي لا ينضب، مع أن كل واحد منها يشهد بنفس الحضور للسر الانطولوجي. وهكذا نرى أنه في حين أن حالة مشتركة بين الجميع، إلا أن كل موجود يوجد وجوداً فردياً وشخصياً — والفلسفة أو الجدل الصاعد للفكر وحلة عينية تجمع بين هذين العنصرين داخل السر الوجودي^(١).

خاتمة:

لقد بدأ مارسل من رفضه قبول التمييز العقلي بين الذات والموضوع، وكان عمله موجهاً تجاه الاعتراف بالواقع... لكنه قصد بهذا الواقع «ما هو فوق الذاتية والموضوعية ويعلو عليهما» أو «ما هو متجاوز للمشكلة العلمية والمنطقية ويقوم بهما» أو باختصار ما أسماه «السر الانطولوجي». ولقد قرر على العكس من الفلسفات العدمية والعبثية — أن كلا من التفكير والوجود الفردي العيني المشخص ينشأ أظافره في حقيقة الوجود.

وفي إطار فلسفته العينية الحققة، التي تتمسك بالوجود العيني المشخص، اتفق مارسل مع كبير كجاره وهيدجر وباسبرز، في التحذير من الخطر الذي يواجهه الإنسان المعاصر، من حضارته المادية والتكنولوجية الضخمة، تلك الحضارة التي تهدد شخصية الإنسان، وتهدر حريته، وتحيل «السر الانطولوجي» إلى وهم وخرافة. ولقد أعلن بصدق وحرارة أن الأيام الراهنة تتطلب — أكثر من أي وقت مضى — انقاذاً سريعاً وحاسماً للوجود الإنساني المشخص، وذلك بتخليصه من مخالف قوى طغيانية عاتية تستهدف إبادة الروح الإنسانية، والقضاء على العنصر الأبدى في الإنسان.

(1) Delhomme, J. : Témoinage et Dialectique (Existentialisme chrétien) Paris : Plon, 1947, P. 220.

ولقد تابع مارسل أيضاً آراء غيره من الوجوديين، والتي هاجمت إنسان التجمعات الكبيرة، أو إنسان الحشد ... واعتبر هذا الأخير إنساناً بلا ملامح، لا حرية له، ولا قرار، ولا اختيار. إن مثل هذا الإنسان يعيش وجوده الحق، ولا يحيا ذاته، وإنما هو مندرج في قطيع «الناس». ولقد وافق مارسل مع هيدجر على أن العلاقات الاجتماعية في العالم المعاصر أدخلت الطابع البارد اللامشوق لإنسان الحشد أكثر من أدخلها للطابع الشخصي الحار لعلاقة «أنا - أنت».

ورغم أن مارسل قد امتدح الوجود الفردي المشخص، كما أعطى للوفاء والحب والأمل وزناً انطولوجياً خاصاً، إلا أنه نسي أنه يمكن أن يكون هناك أيضاً «وزن انطولوجي» للحياة الجماعية كما تتبدى في الاقتصاد، والتنظيمات السياسية، والمؤسسات العلمية والتعليمية، والكنيسة، والدولة. والواقع أنه من الصعوبة بمكان كبير أن ننكر أهمية وفاعلية تلك الهيئات الجماعية، التي يكون الإنسان الفردي المشخص بدونها «إنساناً بلا مأوى أو إثماء، أو بيئة محيطة» ونحن نرى دائماً في واقعنا المعاش فعلاً، حداً أوسط يتوسط بين الموناركية الفردية والجماعية ذات السلطة.

نقد مارسل أخيراً الضلال الذي وقعت فيه المثالية الفلسفية، والمذهب العقلي، لكن هذا النقد كان يمكن أن يكون أكثر اقناعاً وفاعلية لو أنه أعطانا فكراً أعمق، ونسقاً أضبط يمكن أن نواجه بهما مثل هذه الفلسفات أو تلك المذاهب.

الفصل الخامس
الفكر الفلسفي اللاهوتي
عند برديائف و ماريتان
وبوبر وتيليش

الفكر الفلسفي اللاهوتي عند برديائف و مارتان ووبر وتيليش

١ - تقديم وتعريف :

إنها لفارقة جد عظيمة، أن نجد في بدايات القرن العشرين، بعثا جديدا للحركة اللاهوتية، قام به فلاسفة اهتموا بالمسائل الدينية، بينما التزم رجال اللاهوت أنفسهم الصمت الكامل. ولقد كتب ولتر مارشال هورتون W, M Horton كتابا اتسم بالطابع المسيحي الشامل أسماه بـ «اللاهوت القارى المعاصر» Contemporary Continental Theology اعتبر فيه نيقولا برديائف(*)

(*) ولد نيقولا الكسندروف برديائف في كريف N. A. Berdyaev عام ١٨٧٤، حيث تلقى تعليمه هناك حتى المستوى الجامعي، وكان معجبا بأهم شهابه بماركس والماركسية التي بدأت تتغلغل في روسيا في تلك الأوقات بولكنه تحول عن الماركسية عام ١٩٠٠ حيث ظهر له كتاب من «الذاتية والفردية في الفلسفة الاجتماعية» حاول فيه أن يقدم لنا تركيبا من الماركسية و المثالية والألوهية الروحية. ثم أخذ يهتم هو وصديقه سورجى بلجاكوف S. Bulgakov بالمسائل الدينية والسياسية.

في عام ١٩١٨ عام واحد بعد قيام الثورة الروسية التي انطلت من الفلسفة الماركسية فكرا سياسيا لها أسس برديائف «الأكاديمية الحرة للثقافة الروحية» في موسكو وفي عام ١٩٢٠ انتخب أستاذا بجامعة موسكو لكنه أقبل من هذا المنصب بعد عام واحدا فقط وتم نفيه إلى الخارج. ذهب برديائف إلى ألمانيا ومنها إلى فرنسا حيث ألقى العديد من المحاضرات وشارك في الكثير من المؤتمرات وشارك بكثير من الفلاسفة الألمان، وأخذ له منهجا وجوديا في التفكير. وتوفي في ألمانيا عام ١٩٤٨، ومن أهم مؤلفاته :

- 1 The Russian Revolution; Sheed and Ward 1931 .
2. Dostoevsky' Sheed and Ward 1934 .
3. Freedom and The Spirit; Scribner's .
4. The Meaning of History; Scribner's 1936 .

=/=

الشخصية المركزية في فصل من هذا الكتاب عنوانه «إعادة كشف اللاهوت الأرثوذكسي The Rediscovery of Orthodox Theology» وحينما انتقل إلى فصل آخر عقده عن اللاهوت الكاثوليكي وعنوانه «إحياء اللاهوت The Revival of Catholic Theology» صلب كل اهتمامه على شخصية جاك ماريان (*).

==/==

5. The Destiny of Man; Scribner's 1937 .
6. Solitude and Society; Scribner's 1937 .
7. Spirit and Reality; Scribner's 1939 .
8. Slavery and Freedom; Scribner's 1944 .
9. The Divine and the Human; London; Bles 1949 .
10. Dream and Reality; Macmillan 1951 .
11. The Beginning and the End; Harper 1952 .
12. The Realm of Spirit and the Realm of Cesar, London, Glancz, 1952 .

13. Truth and Revelation, Harper 1954 .
14. The Meaning of the Creative Act; Harper 1955 .

(*) جاك ماريان أعظم وأشهر فيلسوف كاثوليكي معاصر ولد في باريس عام ١٨٨٢، كان أبوه محاميا أما أمه فهي ابنة Jules favre مؤسس الجمهورية الثالثة. تلقى تعليمه في «الوسيه هنري الرابع» ثم التحق بالسوربون لدراسة الفلسفة والعلم الطبيعي وأعلن عدم رضاه عن المناهج الفكرية التي كان سائلا في السوربون والذي كان خطيئا من الرضعية والعلمانية وغيرهما لكن ذهابه إلى «الكوليج دي فرانس» وسماعه لمحاضرات هنري برجسون أشبهت فيه ناحية روحية كان متعطشا إليها. ذهب ماريان إلى ألمانيا ودرس المذهب النحوي الجديد على يد Hans Driesch وحينما عاد في ١٩٠٨ إلى فرنسا قرأ مؤلفات توما الاكويني وأعلن «لقد كنت متمنيا إلى التورالية دون أن أعرفه ومنذ ذلك الوقت انشغل ماريان تماما بالفلسفة. وبعد تكملة فرنسا في الحرب العالمية الثانية ذهب ماريان إلى الولايات المتحدة الأمريكية، وهناك قام بالتدريس في كولومبيا و برنكتون ونورثو. عاد إلى فرنسا بعد ذلك وعهد إليه بمهنة دبلوماسية من عام ١٩٤٥-١٩٤٨ وإن كان هذا لم يمنعه من نشر بعض مؤلفاته الفلسفية. وأهم مؤلفات ماريان والتي ترجمت إلى الإنجليزية هي:

==/==

Maritian وذلك رغم أن ماريان كان أول الأمر يروتستانتيا كأمة ثم انقلب إلى الكاثوليكية هو وزوجته Raissa Oummansoff الروسية المنشأ اليهودية الديانة وكان ذلك في عام ١٩٠٦ ورغم أن شهرته تعود أساسا إلى كونه فيلسوفا ورجل فكر، وليس لكونه رجل لاهوت مسيحي فلقد أخذ على عاتقه بحث و إحياء الحركة الكاثوليكية من وجهة نظر دينية بحث .

==/=

1. Three Reformers; Luther, Descartes, Rousseau.: Scribner's 1929 .
2. Art and Scholasticism;; Scribner's 1939 .
3. The Things That Are Not Caesar's Scribner's 1930 .
4. Freedom n the Modern World; Scribner's 1936 .
5. The Degrees of knowledge; Scribner's. 1937 .
6. True Humanism; Scribner's 1938.
7. A Christian At the Jewish Question; Longmans Green 1939 .
8. A Preface to Metaphysics; Sheed and Ward 1939 .
9. Science and Wisdom; Scribner's 1940 .
10. Scholasticism and Politics; Macmillan 1940 .
11. Ransoming the Tie; Scribner's 1941 .
12. St. Thomas and the Problem of Evil; Marquette university press 1942 .
13. Art and Poetry; Philosophical Library 1943 .
14. The Rights of Man and Natural Law; Scribner's 1943 .
15. Education at the Crossroads ; Yale , 1843 .
16. Christianity and Democracy; Scribner's 1944 .
17. The Person and the Common Good; Scribner's 1947 .
18. Existence and the Existent; Pantheon 1948 .
19. Man and the state; University of Chicago press 1951 .
20. The Philosophy of Nature; Philosophical Library 1951 .
21. The Range of Reason ; Scribner's 1952 .
22. Creative Intuition in Art and Poetry; Pantheon 1953 .
Macmillan 1952.,
23. Approaches to Good; Harper 1954 .

==/=

و على الرغم من أن مارتن بوبر Martin Buber كان يهوديا، ومن لم لا يدخل ضمن دائرة بحث «هورتون» بالمعنى الدقيق للكلمة، إلا أن الإشارة إليه كانت لازمة، وكررها هورتون بالفعل مرات عديدة، وذلك لأن كتاب بوبر^(*) I and Thou يعد كتابا شاملا للفكر الديني الخلاق حتى الحرب العالمية الأولى بصورة واضحة ومعمقة^(١).

==/==

24. Natrual Law and Moral Law In Ruth Nanda Anshen ed. Moral Principles of Action; Harper 1952 .
25. Bergsonian Philosophy and Thomsm, Philosophical Library 1955.
26. On the Philosophy of History; Scribner's 1957 .

(*) مارتن بوبر فيلسوف ديني يهودي ولد في فيينا عام ١٨٧٨ ، من أسرة مثقفة علمت تعليمها يهوديا تقليديا ، وحيثما التحق بجامعة فيينا و برلين تخصص في الفلسفة وتاريخ الفن على وجه خاص. وفي العشرين من عمر التحق بالحركة الصهيونية Zionist movement وفي عام ١٩٠١ أصبح ناشرا في جريدة صهيونية. لكن صهيونية بوبر سرعان ما اهتمت عن الناحية السياسية وكرمت نفسها للناحيين الثقافية والروحية. ومن عام ١٩١٦ حتى ١٠٢٤ أصبح عضوا بارزا في جمعية اليهود الناطقين بالألمانية ثم أسس من عام ١٩٢٦ حتى ١٩٣٠ مجلة لاجتماعية دينية يرأسها هو ومفكر كاثوليكي وآخر بروتستانتي. أصبح بوبر أستاذا بجامعة فرانكفورت بعد عام ١٩٢٧ ، وفي عام ١٩٣٨ هاجر إلى فلسطين وعمل استادا للفلسفة الاجتماعية بالجامعة العبرية واقترح هناك قيام دولة عربية يهودية. وفي عام ١٩٥١ ذهب إلى أمريكا وحاضر في كثير من الجامعات هناك. من أهم مؤلفاته:

- A. I and Thou; Scribner's 1937 .
- B. Essays in Religion; Melbourne university press 1964 .
- C. Between Man and Man; Macmillan 1948 .
- D. The prophety Faith; Macmillan 1949 .
- E. Eclipse of God : Studies in the Relation between Religion and philosophy, Harper 1952 .
- F. Two Types of Faith, Macmillan 1952 .

==/==

والواقع أن كون هؤلاء الثلاثة، برديانف وماريتان ووبر من الفلاسفة أكثر من كونهم رجال لاهوت ووظائف كنسية، له مغزى كبير وليس من قبيل الصدفة العارضة، وحتى بول تيلش Paul Tillich^(*) وهو الشخصية الرابعة التي سوف يتضمنها بحثنا هذا والذي عين قسيساً رغم أنه كان يعتبر نفسه رجلاً لاهوت مسيحياً من الطراز الأول^(١) فإننا نجد اهتمامه الرئيسي منصباً في دائرة لاهوتية فلسفية، حيث تختلط في تلك الدائرة «فلسفة الدين» مع «لاهوت الحضارة».

==/==

- G. For the Sake of Heaven; Harper 1953 .
- H. God and Evil : Two Interpretations; Scribner's 1953 .
- I. (Existence and Relation) Elements of the Interhumans Guilt and Guilt Feelings (The William Alanson White Memorial Lectures Fourth Series) Psychiatry Vol. XCX No. 2 May 1957 .
- J. Pointing the way : Collected essays, Harper 1957 .
- L. Horton; W.M. : contemporary Continental Theology, Harper 1938 P. 218 .

(*) بول تيلش P.J. Tillich واحد من أعظم اللاهوتيين البروتستانت والفلاسفة المعاصرين، ولد في بروسيا عام ١٨٨٦، وكان أبوه قسيساً في الكنيسة الألفية لبروسيا وهي لولبة الطابع، وحينما بلغ بول الرابعة عشر من عمره انتقل هو وأسرته إلى برلين. اهتم أولاً بالاتجاه الرومانتيكي والتأمل الجمالي للطبيعة والتاريخ والفن من خلفية لولبية قوية متمثلة في الكالفنية. حصل على الدكتوراه في الفلسفة عام ١٩١١ ودرجة علمية في اللاهوت عام ١٩١٢ وعين قسيساً في نفس العام. ولقد قاد بول تيلش الحركة الدينية الاجتماعية في ألمانيا عام ١٩١٨، ثم تابع دراساته اللاهوتية مرة أخرى بجامعة برلين من عام ١٩١٩ حتى عام ١٩٢٤ وكان مهتماً باللاهوت الحضاري وحين في العام الأخير استأنا للاهوت في Marburg واستأنا للدين في Dresden عام ١٩٢٥، وفي عام ١٩٢٨ استأنا في Leibzig وأخيراً عين استأنا للفلسفة في جامعة فرانكفورت من عام ١٩٢٩ - ١٩٣٣. وحينما قامت الحركة النازية في ألمانيا هاجمها بول تيلش فطرد وقصد أمريكا حيث عين استأنا للفلسفة واللاهوت حتى عام ١٩٥٤ وكان قد حصل على الجنسية الأمريكية عام ١٩٤٠. ومن أهم مؤلفاته :

==/==

أن الطابع الفلسفى لتفكير هؤلاء المفكرين الأربعة جعل فى الإمكان دمجهم فى موقف واحد باعتبارهم رواد حركة الإحياء اللاهوتية رغم كونهم فلاسفة لكن أساس موقفهم المشترك لا يرجع إلى هذا الاعتبار وحده إذ قমে نقاط إنفاق أخرى تجمع ما بينهم فعلى الرغم من أن كل واحد منهم قد تحدث من منظور خاص إذا تحدث مارتريان من منظور كاثوليكي رومانى وتحدث برديائف من منظور أرثوذكسى شرقى وتحدث نيليش من منظور بروتستانتى . وتحدث بوير من منظور يهودى، فإنهم جميعاً أثاروا نفس المشاكل وأكدوا على نفس المشاكل، وركزوا على نفس الموضوعات. ومع ذلك فنظراً لأنهم تحدثوا منظورات من منظورات مختلفة، وتعاملوا مع فلسفات متباينة ، فإن معالجتهم لهذه المشاكل ، وتأكيدهم لنفس الموضوعات تم بطرق متفاوتة، ومن ثم فإن علينا ونحن نتناول فكر هؤلاء أن نحيط بالنقاط المشتركة التى وجدت ما بينهم، وأن نحدد بالضبط النقاط الخاصة التى ميزت بين كل واحد منهم .

 =/=

- A. The Religion Situation Holt 1932 .
- B. The Interpretation of History; Scribner's 1936 .
- C. The protestant Era; University of Chicago press 1948 .
- D. Systematic Theology Vol. 1, 1951; Vol. 11, 1957. University of Chicago press .
- E. The courage to be; Yale University Press 1952 .
- F. (Being and Love) in R.N. Anshea ed. Moral Principles of Action; Harer 1952 .
- G. Love, power and Justice; Oxford university press 1954 .
- H. The New Being ; Scribner's 1955 .
- I. (Existential Analysis and Religious Symbols) in H.A Basiliused. Contemporary problems in Religion, Wayne university .
- J. The Dynamics of Faith Hareper 1957 .
- I. Tillkich, P. (Autobographical Reflections) in Kegeley Charles W., & Roberu W. Bretall eds. The Theology of paul Tillich .

(٢) انظر المرجع السابق صفحات ٩-١٠-١٣-١٤-١٦ .

ب - أوجه اتفاق :

ما هي تلك النقاط التي اشترك فيها هؤلاء المفكرين الأربعة رغم تفاوتهم في الخلفية الفكرية واللاهوتية وفي وجهة النظر؟ الواقع إننا يمكن أن نرجع نقاط الاتفاق بينهم إلى ما يلي :

أولا - أنهم أنطولوجيون : فكل من هؤلاء المفكرين الأربعة تبصروا في نظريتهم مواقف فلسفية وصبروا فكرهم في قالب أنطولوجي. إنهم لم يقدموا فكرهم لنا وكأنه حقيقة كشفية، أو أنه وحى غيبي، أو إلهامات إلهية إشراقية، بل إنهم قدموا لنا هذا الفكر على أنه نتاج تأمل عقلي وتحليل فلسفي. نعم إن مقالوه احتوى دون شك على مسائل لاهوتية لكنهم لم يعتمدوا في ذلك - مثل رجال اللاهوت - على الكتاب المقدس. إن تعاليمهم استمدت صديقها يادى ذى بدء من القول العقلي ومن الخبرة الواقعية. وأكثر من ذلك فإن كل أنساقهم ارتكزت على تحليل الوجود الحق، ومن ثم كان مدخلهم الفلسفي أنطولوجي الأساس. لقد تحدث ماريتان وبردنايف وتيليش كثيرا عن الوجود واللاوجود بمصطلحات جد واضحة، لكن مسألة الوجود وإن لم تكن بمثل هذا الوضوح بالنسبة إلى بوره، حيث قدمها لنا في شكل غير مألوف، إلا أنها شكلت عنده - رغم ذلك - موضوعا محوريا وهاما. والخلاصة هي أن هؤلاء الفلاسفة المهتمين بالدين كانوا أنطولوجيين أكثر من كونهم رجال لاهوت^(١).

ثانيا - أنهم وجوديون : لقد بدى الموقف الوجودي واضحا تماما في أفكارهم وفلسفاتهم، ورغم أن مصطلح «وجودية» من المصطلحات التي أثار الكثير من النقاش والجدل حول تعريفها ومضمونها إلا إننا سوف نحسم هنا هذا

1. Herberg, W. : Four Existentialist Theologians, Anchor Books, U.S.A. 1958, P.2.

الاشكال لكي نقرر أن التفكير الوجودي هو ذلك الذي يركز على الوجود Existence ولا يركز على الماهية Essence كما أنه هو الذي يتخذ من ذلك الوجود نقطة بداية لتأملاته الانطولوجية. والوجود الذي نعينه هنا ليس هو الوجود العام، أو الوجود من حيث هو وجود وحسب، وإنما الوجود العيني الفردي الشخصي. لقد تدعم هذا التفسير منذ وقت كبير كيجارد^(١)، حيث تعارف الناس بفضل الفكر الكبير كيجاردى على أن الوجود الانساني و الموقف الانساني المفرد هما نقطة البداية في كل فكر وجودي، وأن الفكر الوجودي هو تفكير في الذات الموجودة، يدور حول وجودها، كما توجد في الوجود، وأن هذا النمط من التفكير الذي هو وجودي فريد، يهتم بكل ما في الوجود الفردي من وجود عيني مشخص، وفعل واختيار وحرية، ومن لم فهو يركز على الوجود الفردي ذاته أكثر من تركيزه على تصور الوجود. والفلاسفة اللاهوتيون مثار البحث هنا من ذوى النمط الوجودي في التفكير من حيث أنهم ركزوا جميعا على الوجود المخصص، لكن هذا الوجود المخصص لم يكن بمعنى واحد عندهم. ونحن نستطيع أن نجد التيار الكبير كيجاردى منشأ في التفكير الوجودي لبرديائف وبوير وتيليش على الرغم من أنهم استقوا هذا التيار الكبير كيجاردى من منابع غير مباشرة^(٢)، أما مارييتان فقد حدد لنفسه نمطا من التفكير الوجودي أشد التصاقا بالتومائية، فلقد أصر على أن التومائية - إذا ما تعمقناها - هي الوجودية الحقة^(٣). ولكنه لم يقصد بالتفكير الوجودي موقفا إنسانيا مشخصا، بل فعلا وجوديا، ومع ذلك فهناك نقاط التقاء تقربه من الفكر الوجودي للشخصيات الثلاثة الأخرى وخصوصا في معالجه للإنسان والمجتمع.

(١) لنجد من الفهم بوجودية كيجارد يمكن للقارئ أن يرجع إلى كتابنا سورين كيجارد : مؤسس

الوجودية المسيحية، دار المعرفة للطباعة - الاسكندرية، ١٩٨٠ .

2 - Herberg, W.: Four Existentialist Theologians, P. 3 .

3 - Maritain, J.: Existence and the Existent, Pantheon 1984, P.1.

ثالثا - أنهم يركزون على الفرد المشخص : لقد أكد الفلاسفة اللاهوتيون الأربعة تأكيدا متزايدا على الفرد المشخص، حيث اجتمعت الكاثوليكية الرومانية مع الأرثوذكسية الشرقية مع اليهودية مع البروتستانتية على تأكيد تفوق الشخص، وفردته وتكامله في جميع مواقف وعلاقات الحياة. ولقد عمل الجميع على اعتبار الفرد المشخص حجر الزاوية في فلسفاتهم الاجتماعية. ولقد اتفقوا جميعا على رؤية تحقق الوجود العيني المشخص، في تجمع لا في عزلة، وفهموا المجتمع بطريقة ذات نمط شخصي، من حيث أنه يتضمن علاقة مزدوجة بين إنسان مفرد وإنسان مفرد آخر، بمعنى أن هذا المجتمع لا يعبر عن نسق من نظم خارجية تتلاشى فيه الذات الفردية وتشوه وتنحى. وينبغي أن نلاحظ هنا أن اتجاههم الشخصي هذا ينبثق مباشرة عن موقفهم الأنطولوجي والوجودي وليس مفروضا عليهم. إن نمط الأنطولوجيا عندهم - وحتى عند مارتان الذي انحاز إلى التومائية - عينية مشخصة، وكذلك كانت وجوديتهم، لقد تجتمعت مواقفهم الأنطولوجية والوجودية والعينية المشخصة في كل مترابط، كما لو كانت ثلاثة أوجه لمنظور رئيسي واحد^(١).

رابعا - أنهم اهتموا بالانعكاسات موقفهم على الحقل الاجتماعي : لم يقتصر المفكرون الأربعة على الأنطولوجيا بل اهتموا بالانعكاسات مثل تلك الأنطولوجيا على الحقل الاجتماعي، لقد نظروا إلى الآثار الاجتماعية الناجمة عن موقفهم الفلسفي بعين الرعاية والاهتمام، وكانوا على وعي كامل بالناحية التطبيقية لأفكارهم، واتفقوا جميعا لزاء ما رأوه أمام أعينهم من اتجاهات تحطم آدمية الإنسان، وتهدر كرامته، وتقضي على فرديته وشخصيته كنتاج للمجتمع الآلي المعاصر - اتفقوا - على أن يناهضوا أي شكل من أشكال المجتمعات لا يحقق وجود الفرد تحقيقا عينيا، ولا يتيح الفرصة لظهور التميز الفردي، والحرية

1 - Herberg, W.: Four Existentialist Theologians, P. 4 .

الشخصية. ومن ثم أظهرت «الديمقراطية المسيحية» عند ماريتان، «والاشتراكية الشخصية» عند برديناثف و«المجتمع الحق» عند بوير، و«الاشتراكية الدينية» عند تيليش، إتفاقا ملحوظا في الأساس رغم وجود فوارق في التفاصيل.

خامساً - أنهم اهتموا بتواحي ثقافية عديدة : لم ينحصر جهد هؤلاء المفكرين الأربعة على الجانب اللاهوتي وحده ولا على الجانب الفلسفي وحسب، فهم قد اهتموا اهتماما بالغا بإيجاد نوع من التطابق بين عقيدة كل منهم وبين الحياة العقلية والثقافية التي كانت سائدة في عصرهم. إن هذا لا يعنى بطبيعة الحال إنهم رغبوا في جعل عقيدتهم أو فلسفاتهم الدينية تخرج عن دائرتها الخاصة لكي تتقابل و تتوافق مع التيارات والحركات الثقافية والفكرية .. إن الأمر كان أعمق من هذا؛ لقد اندفعوا باهتمام بالغ نحو الفن والعلم وميادين ثقافية أخرى يتبدى فيها العمل الخلاق للروح الانسانية، وكانوا على اقتناع كامل بأنه ما لم يرتبط هذا العمل الخلاق بالمنبع الأسمى للوجود، فإنه سوف يفشل ويحيط لا محالة. ولقد شعروا أيضا أن ثقافة العصر تعكس القوى الروحية التي تحركها، ورأوا إنه إذا كانت الثقافة الدنيوية تكسب كثيرا من دائرة اللاهوت، فإن اللاهوت نفسه يكسب كثيرا بدوره من بصيرة فكر وثقافة العصر؛ إذ بدون وجود علاقة للاهوت بثقافة وحياة العصر، فإن اللاهوت يقع في مخاطرة الوقوع فيما هو مجرد Abstract وهراء المذاهب الاكاديمية، وانغلاق التخصص الضيق، وذلك بدلا من أن يكون جانبا من الوجود الحي المعاش، يعبر عن عمق أصيل موجود في صميم الإنسان، وبمنحنا أبعادا تتميز بالأصالة والروحانية. لقد تميز المفكرون الأربعة بأنهم كانوا «لاهوتيين ثقافيين»^(١) فلقد كتب ماريتان في الفلسفة و الشعر و الفن وعلم النفس

1 - Paul Tillich, (Autobiographical Reflections) in Kegley Cahrless W., & Robert W., Bretall eds op. cit. P. 13.

والسياسة، وأهتم برديائف بالفعل الخلاق في الفن و الأدب والحياة الاجتماعية، وانشغل بوير بعلم النفس والتربية وعلم الاجتماع، وبذل تيليش جهدا كبيرا لكي يحقق الترابط بين الطب النفسي والتصوير والفلسفة، ومن ثم فهم يستخدمون اللاهوت في اتصاله بالحياة والثقافة والفكر، لا في معزل كامل عنها .

جـ - و أوجه اختلاف :

أففق المفكرون اللاهوتيون الأربعة إذن في إنهم أنطولوجيون ووجوديون وذووا نزعة فردية مشخصة، وبأنهم اهتموا بالنواحي الاجتماعية والثقافية وربطوا بين فكرهم وبين حياة العصر الذي عاشوا فيه، وذلك رغم أنهم صدروا عن خلفيات دينية متفاوتة : الكاثوليكية، والأرثوذكسية، والبروتستانتية، واليهودية. لكن أوجه الاتفاق السابقة الذكر، التي وجدت فيما بينهم، لا يجب أن تعمينا عن رؤية أوجه الخلاف التي قامت بين طرقهم الفكرية وهو بصدد تناول موضوعات عديدة.

ففي مجال الانطولوجيا نلاحظ أن أصعب شئ على التحديد والوصف هو تصور الوجود، ومن ثم فلقد أحاطه الكثير من الغموض، وثار حوله نقاش طويل، امتد من بدايات الفلسفة ذاتها الى يومنا هذا، ومن الأمور العسيرة على الفهم علاقة الوجود باللأوجود واللأوجود يحومله الغموض بشكل أكبر مما تجده بالنسبة إلى الوجود، لكنه ربما - من بعض الوجوه - كان تصورا عكسيا لتصوير الوجود. وإذا عدنا إلى بدايات الفلسفة عند الأغريق فإننا يمكن أن نميز معهم بين نوعين من اللأوجود Onk on أي اللأوجود الذي هو سلب للوجود وليس له علاقة به و me on أي اللأوجود كماكان يدخل في علاقة جدلية مع الوجود باعتباره القطب الأصلي المناقض له. إن كثيرا من المفكرين لم يكونوا على وعى كامل بهذا التمييز، كما أن معظمهم لم يذكر أيا من هذين النوعين استخدموا. لكن من حسن الحظ أن المفكرين الأربعة مشار البحث هنا حددوا ما يقصدونه بمصطلحي

الوجود واللاوجود، مميزين تماما بين نوعي اللاوجود كما ذكرنا^(١).

لقد استخدم مارييتان وتيليش مصطلح الوجود بنفس المعنى الذى وجدناه فى الفلسفة الاغريقية لكن بينما رأى مارييتان -وهو فى تطابق كامل فى هذا مع العرف المدرسى - أن الوجود هو كل ما هناك وأن اللاوجود بمعنى (ouk on) أى العدم واللاكيان، فإن برديائف نظر إلى الوجود على أنه متناه، محدد ووسم الموضوعية بأنها غير حقيقية فالأشياء الموضوعية خالية من الحقيقية القصوى^(٢) فلقد رأى برديائف فى اللاوجود بمعنى (me on) الواقع الحق، والمبدأ الخلاق للحرية التى اسمها «بحرية الامكان Meonic Freedom» وهى ذات طبيعة جدلية وليست نمط ما هو محدد ومتناه. أما تيليش فانطلقا من موقفه الجدلى ربط بين الوجود واللاوجود. فالوجود وحده ساكن ثابت عقيم، وهو يصبح متحركا وديناميكيا حين نلحق به اللاوجود بمعنى الامكان (me on) ومن ثم فلقد توسط تيليش بين موقفى مارييتان وبرديائف من حيث أنه شارك مارييتان نظريته المؤكدة للوجود، وشارك برديائف فى عاطفة «الامكان والحرية» التى يكشف عنها اللاوجود بمعنى (me on)، وإن كان قد ربط بين هذين الموقفين بصورة جدلية.

وتتحرك الانطولوجيا عند بوبر فى اتجاه آخر، إذ هى تذكرنا قليلا بأفلاطون. إن الوجود الحق عند بوبر والذى كان وجودا عينيا مشخصا يظهر فى علاقة جدلية تقسم بين انسان و انسان آخر، أو فى علاقة أنا - أنت تقول بوبر «أنت لن تساعدك فى الحياة .. إنه يساعدك فقط على أن تلمح الابدية»^(٣). ويمكن أن نستنتج من مثل هذه العبارات أن علاقة أنا - أنت I-Thou تقر بنا أو تصل بنا إلى

1 - Herberg; W.: Four Existentialist Theologians, P. 6.

2 - Berdyaev; N.: Dream and Reality, macmillan 1951 P. 28.

3 - Buber; M.: I and Thou, Edinburgh: T. and T. Clark, 1937. P. 33.

عالم الحقيقة، بينما علاقة I-It أى علاقتى بالحيوانات والجمادات تقرئنا أو تبقينا فى عالم الظواهر والأشباح إذا استخدمنا المصطلحات الأفلاطونية، ولقد أكد هذا التفسير من باحث ممتاز هو Maurc Fredman حين عاب على ايستمولوجيا بوبر التى هى انعاس الانطولوجيته، فلقد استنتج من مقدمة بوبر «لما كنت أنا هو أنا» فإني أقول أنت» استنتج - أن هذا لابد أن يتبعه أن «اعتقادنا بحقيقة العالم الخارجى ينبع من علاقاتنا بالنفوس الأخرى»^(١). ومن هنا فإن انطولوجية بوبر ترتبط أوثق ارتباط بعلاقة الوجود باللاوجود ولكن فى ضوء جملتى عيني مشخص .

من الخصائص الرئيسية لانطولوجيا هؤلاء المفكرين الأربعة إنهم حاولوا تضمين آرائهم عن الوجود بتصويرهم عن الله. فلقد ذهب مارتان إلى أن الله هو ملاء الوجود، وفعله البحث، أى أنه الفاعلية الكاملة والتامة لكل إمكانات الوجود، أما برديائف فلقد ذهب خلافا لرأى مارتان إلى أن الله يخرج عن «حرية» إمكان اللاهوية. والواقع أن برديائف كان ينظر إلى الله كامكانية بحثة أو قوة خالصة، لأن الله لو كان فعلا تاما، لكان موجودا تحجر فيه الوجود، وهذا هو ما يحطم الحرية^(٢)، فإذا استعرضنا موقف تيليش من تصور الله لوجدناه يقرر أن الله وجود فى ذاته، ولكن هذا الوجود ليس فعلا بحثا كما ذهب إلى ذلك مارتان، إنه نسيج مركب من الفعل والإمكان. من الوجود واللاوجود، بطريقة جدلية تجعل الله خلاقا وديناميا، ويبقى موقف بوبر، وهو يعتبر الله «الأنت الأبدى» الذى يتقابل معه الإنسان فى حياته الديالوجية الحقة .

1 - Friedman, M. : Martin Buber, The life of Dialougue, universty of Chicago press 1955, P. 164 .

2 - Herberg, W. : Four Existentialist Theologians, P. 6 .

والواقع إننا إذا فكرنا في ضوء التناقض بين الوجود واللاوجود (بمعنى me on) فيبدو واضحا أن التركيز سيكون هنا على دور اللاوجود أو الامكان أو الحرية، وهنا ما يوجهنا إلى المدخل الوجودي، بالمعنى الكبير كجاردى على الأقل، إن بردياتف الذى اشتهر بعدائه للوجود الفعلى التام، و باصراره على الحرية التى هى وجود ممكن عنده، يمد فيلسوفا وجوديا. كما أن ماريثان فيلسوف الوجود الفعلى الكامل أيد نوعا من الوجودية لا تستحق هذا الاسم فى نظر البعض. وبنفس هذا المنطق يمكن أن نعد تيليش الذى جمع بين الوجود واللاوجود بطريقة جدلية ديناميكية وجوديا وما هوبا فى نفس الوقت على أن نرى العلاقة الجدلية الحقة عنده بين الموقف الوجودي، وبين الموقف الماموى وهذا هو ما قام به فعلا تيليش فى كتاباته الأخيرة^(١). أما بوبر فلقد اتخذ الموقف الوجودي بكل رحابته، على الرغم من أن هذا قد جاء خلال علاقة (أنا - أنت) الديالوجية .

وعلى الرغم من كل هذه الاختلافات بين المفكرين الأربعة فيما يتعلق بالانطولوجيا والوجودية، إلا إننا نجد ثمة إتفاقا كبيرا بينهم يتعلق بالنزعة الفردية المشخصة. لقد كان بوبر رائداً فى هذا المجال حين صاغ أسس هذه النزعة فى كتابه «أنا - أنت» عام ١٩٢٣. إن الذات عنده أصبحت شخصا، وهى لا تصبح كذلك حقا إلا من خلال علاقة هذه الذات المشخصة بلوات مشخصة أخرى و «خلال الأنت يصبح الانسان ذاتا مشخصة»^(٢). إن الشخص - فى - المجتمع هو الحقيقة الأولية، وكل الوجود الحق ينبثق من ملاء علاقة الشخص بغيره. «فالحياة

1 - Tillich ; P. : External Analysis and Religious Symbols-in Harlod A. Basilius ed. Contemporary problems in Religion, Wayne university press 1956, P. 38-44 .

2 - Buber; M. : I and Thou, P. 28 .

الحقة إجتماع»^(١) ومن خلال تلك العلاقة الشخصية يمكن فهم لقاء الانسان بالله بواسطة العقيدة. يقول بوبر: إن الانسان يمكن أن يتعامل مع الله كفرد واحد (أى كشخص) وهو لا يتعامل معه قط الا كاتسان فردى»^(٢) إن الشخص المفرد له كل الاولوية والاعتبار، رغم أنه لا يظهر إلا فى مجتمع .

أما ماريثان فقد ميز بين الشخص person وبين الفرد Individual يقول ماريثان «إن الوجود الانسانى مشدود إلى قطبين : القطب المادى وهو لا يهمه كشخص حق، وإنما كظلال للشخصية أو للفردية Individuality بمعنى أدق، والقطب الروحى وهو ذلك الذى يهتم به الإنسان كشخص»^(٣)، والشخص يميل بطبعه الى الاجتماع بالآخرين .. فإنه يطلب عضوية المجتمع لحاجته إليه ولتحقيق كرامته»^(٤) وعند التحليل النهائى «يكرس الشخص الإنسانى نفسه لله على أنه غاية القصوى، ومثل هذا التكريس يتجاوز أى خير اجتماعى ويعلو عليه»^(٥).

ولقد تناول برديائف هذا الموضوع بتوافق كاملى مع فلسفته فى الحرية، فالإنسان إنسان بفضل الإمكان الخلاق الذى يتشارك فيه مع الله، وبفضل حرية إمكان يصبح الانسان شخصا. أما الوجود الفعلى الكامل .. الوجود المتحجر .. الوجود الذى يتشارك فيه الانسان مع العالم الموضوع فإنه يحيل الانسان إلى مجرد فرد . (وهنا يتفق برديائف مع تمييز ماريثان بين الشخص والفرد).

1 - Ibid : P. 1/.

2 - Buber, M.: The question to the single one; Between Man and Man, Macmillan 1948, P. 43 .

3 - Maritain, J.: The person and the Common Good, Scribner's 1947, P. 23.

4 - Ibid : P. 37 .

5 - Ibid : P. 5 .

يقول برديائف إن العالم كله لا يساوى شيئا بالقياس إلى الشخصية الانسانية.. الشخص الانساني الفريد. إن الشخصية الانسانية هي القيمة العظمى وليس المجتمع، أو الواقع الجماعية^(١) الواقع إنما نجد في برديائف وبور وماريتان «الشخص الانساني كمقولة روحية مرتبطة بالله، أو صورة الله في الانسان... إنه القيمة القصوى في الأخلاق، والهدف الالهي في كل وجود إنساني مشخص»^(٢).

لم يعطنا تيليش تأكيداً كبيراً على النزعة الفردية المشخصة بمثل ذلك المستوى الذي قدمه لنا ماريتان و برديائف، وذلك على الرغم من أنه كان يشاركهما الرأي. فلقد ذهب إلى أن الفردية لا تصل إلى تحقيقها الحق الا في الانسان، يقول تيليش إن «الانسان .. متفرداً تاماً .. وإذا كانت الأنواع التي ينتزج تحتها الأفراد مسيطرة في كل الموجودات الغير انسانية .. حيث يمثل فيها الفرد بطريقة فردية الخواص الكلية لنوعه، فإن الفرد الانساني يختلف، من حيث أنه يكون حتى في المجتمعات الكبيرة غاية في ذاته ويعمل المجتمع لأجله، ولرفاهيته الفردية»^(٣). وحينما يصل التفرد إلى صورته الكاملة يتحول الانسان إلى «شخص» (وهذا تعبير آخر لتمييز ماريتان بين الفرد والشخص) لكن تيليش يرى أن مثل هذا التفرد الكامل الذي يحيل الفرد إلى شخص لا يمكن أن يتم إلا إذا وصلت «المشاركة» Participation إلى صورتها الكاملة، أهى إلا إذا وصلت المشاركة إلى ما يسمى بالمجتمع^(٤). يقول تيليش «المشاركة ضرورية للفرد وليست عرضية، فلا يوجد انسان دون مشاركة، ولا يوجد شخص دون مجتمع، فالشخص كذات فردية يستحيل أن يوجد بدون

1 - Berdyaev, N. : Slavery and Freedom, Scribner's 1944, PP. 20,28.

2 - Porret, Eugene : La philosophie Chretienne en Russie : Nicolas Berdiaeff ed. de la Baconniere Neuchatel, 1946, P. 128 .

3 - Tillich; P. : Systematic Theology Vol. 1.; University of Chicago press 1951, P. 175 .

4 - Herberg, W., : Four Existentialist Theologians, P.10.

وجود ذات فردية أخرى^(١). ويرى تيليش أن العلاقة بين الشخص وبين الله هي علاقة شخصية^(٢). وذلك على الرغم من أنه يتحدث أحيانا عن «عقيدة مطلقة» Absolute Faith تكون فيها «علاقة شخص بشخص بالله» في حالة تجاوز و تسام لعلاقة شخص واحد بالله^(٣). وهذا هو ما لا يتفق مع موقف مارتان وريثائف .

وإذا انتقلنا الآن إلى سبر أعماق الموقف الاخلاقي عند مفكرينا الأربعة لوجدنا تباينات عديدة، واختلافات متنوعة تباعد ما بينهم ؛ فلقد كان الموقف الاخلاقي عند مارتان مرتبطا أوثق الارتباط بالقانون الطبيعي Natural Law ومعبراً عنه في الصميم، بحيث يمكن القول بأن أخلاقه كانت ذات طابع قانوني صارم. وفي مثل هذا الموقف يتخذ مفهوم «الخير Good» معنى خاصا، إذ هو يتمثل عند مارتان في متطلبات الانسان الحق، والتي تتوافق مع طبيعته كموجود مشخص. وتلك المتطلبات المناسبة لطبيعة الانسان يتم الكشف عنها بواسطة العقل السليم Reason وإن كان العقل المستخدم هنا ليس العقل النظري الخالص على حد تمييز كانط، ولكنه عقل عملي، أصبر مارتان على أنه عقل سليم يحمل في ميدان الأخلاق والعمل، ومع ذلك يريد مارتان تخفيف هذا الاتجاه العقلي، ويرى أن ذلك يتم من جهتين؛ الأولى «أن المعرفة الخاصة بالموقف الاخلاقي وإن كانت قانونية، إلا إنها معرفة مباشرة، لا تتم من خلال إطار تصوري، ولا عن طريق

1 - Tillich, P. : Systematic Theology, Vol. 1. P. 176 .

٢ - هناك اختلاف بين المفرد Individualization وبين للمشاركة Participation للمفرد الذي حر دهنامكي، أما للمشاركة لموضوعية حتمية استثنائية ؛ والمفرد هو الذي تقوم عليه علاقتنا الوجودية بالله، وليست للمشاركة أنظر في ذلك ؛

Tillich; P. Systematic Theology Vol. 1 . P. 243 .

3 - Tillich; P. The Courage to be, Yale university press 1952, P. 186.

الاستدلال، لكنها تتم من خلال الميل، وعن طريق التوافق مع الطبيعة^(١). أو - إذا شئت - عن طريق الحدس Intuition والثانية هي أن التطبيقات الفعلية للقانون الطبيعي لا تظهر قط إلا حينما تأخذ في الاعتبار الموقف الوجودي للإنسانية، ومسطبات الاثنولوجيا، وعلم الاجتماع وتاريخ الوعي الانساني^(٢).

أما برديائف فلقد رفض رفضاً قاطعاً أى نوع من الأخلاق المرتكزة على القانون، ووسم مثل هذه الأخلاق بأنها أخلاق عبيد، لا تعباً بحرية الأفراد، ولا تقييم وزناً لاختياراتهم الحرة لا إمكانات الوجود. إن برديائف يدعونا إلى التركيز في حياتنا الاخلاقية على حرية الامكان. وهو ينفي عبارة كانط الداعية إلى إقامة الأخلاق على القانون الكلي، ويقول متفقاً مع موقفه «لا تفعل بحيث يكون المبدأ الصادر عنه فعلك قانوناً كلياً» ويتابع ذلك بقوله «يجب عليك أن تفعل دائماً بطريقة فردية، وأن تعمل ما يميزك عن غيرك من أفراد»^(٣). إن أخلاق برديائف إذن أخلاق إبداعية، تسم بالحرية والاختيار، وتحمل مسؤولية تلك الحرية وذلك الاختيار، والتعبير عن ذلك كله في كافة الميادين الشفافية، وكل العلاقات الشخصية.

حاول Tillich أن يجمع بين الجانبين : جانب الابداع والحرية عند برديائف، وجانب القانون عند ماريثان، ومن ثم طور موقفاً أخلاقياً ديكارتياً يركز على تصورات الحب، والقوة، والعدالة؛ بحيث نجد الحب، وهو يتمتع بتلقائية حرة، المبدأ الاساسي للعدالة (والعدالة قانون) وذلك لأن الحب «إذا لم يتضمن العدالة، فإنه لا يعدو أن يكون إذعانا ذاتياً مشوشاً، يحطم المحب والمحبوب معاً»^(٤).

1 - Maritain; J. (Natural Law and Moral Law) in Ruth N. Anshen, ed. Moral principles of Action, Harper 1952, P. 102 .

2 - Maritain, J. (Existence and the Existent), P. 49 and (Natural law and Moral Law) P.105 .

3 - Berdyaev; N. the destiny of man, Scribner's 1937, P. 137 .

4 - Tillich; P. Lov; power, and Justice, Oxford university press, 1954 PP. 71-72 .

يقول تيليش «إن الحب يرينا ما هو عادل في الموقف العيني المشخص .. لكن العدالة شكل تتحول فيه قوة الموجود إلى تحقق فعلى كامل»^(١).

إن تيليش يقبل هنا نظرية ثنائية القطب تجمع ما بين قطب الحرية وقطب القانون بصورة جدلية يشوبها نوع من التوتر وليس السكون. وهذان القطبان يكونان أيضا أنطولوجيته التي تبتعد ماوسعها الابتعاد عن الاعتماد على قطب دون آخر، بمعنى إنها تبتعد عن الاعتماد على حرية فوضوية غير منظمة وحسب (برديائف) من جهة، كما إنها تبتعد أيضا عن الاعتماد على صرامة وصلابة القانون فقط. (ماريتان) من جهة أخرى وتحاول إقامة موقف أخلاقي جلي ثنائي القطب^(٢).

يبقى الآن الموقف الأخلاقي لدى بوبر، والحق أن الأخلاق عنده ارتكزت على قوله الشهير «أن الحياة الحقبة اجماع»^(٣) وذلك من حيث أن الوجود الحق لا يظهر عنده إلا في علاقة أنا-أنت I-Thou إن انسان بوبر ديالوجي .. انسان يعهد بوجوده كلمة الى الديالوج الدائر بين الله والعالم .. ويقف ثابتا خلال هذا الديالوج^(٤). وفي مثل هذا الديالوج أو الحوار يتحدث الله الى كل انسان خلال حياته التي منحها الله له مرارا وتكرارا .. ويكون الانسان في مثل هذا الحوار مجيبا وحسب بالطريقة التي يحياها .. وهي حياة منحها الله له^(٥). وفي مثل ذلك الحوار أو ذلك الديالوج الذي يستجيب فيه الانسان لله يكمن الخير الانساني أو يتحقق خير الانسان. لقد كان بوبر مرتابا في صلابة القانون ومهاجما للبناءات المعيارية، وذلك رغم أنه لم يكتب بمثل اسهاب وغزارة برديائف في هذين الموضوعين. وعن

1 - Ibid., P. 82 .

2 - Herberg; W. Four Existentialist Theologians, P. 12.

3 - Buber; M.I : and Thou, P. 11.

4 - Buber; M. : (Biblical Leadership) Israel and the world Essays in a time of Crisis, Schocken 1948, PP. 131-132 .

5 - Buber; M. (the two Foci of the Jewish Soul) Ibid, P. 33.

المعيارية كتب بوبر يقول: إن المعيارية ليست غريبة على أى شخص يتحمل المسؤولية .. لكن الأمر الدفين فى أعماق كل معيار أصيل ، لا يمكن أن يصل إلى درجة البديهية التى يسلم بها الناس تسليماً دون دليل أو برهان، كما أن هذا الأمر Com-mand لا يمكن أن يصل إلى مرحلة التحقق إذا لم نعتاد عليه. والواقع أن مايريد «الأمر» أن يقوله لا يتكشف الا حينما يثار موقف يراد له حلاً لم يطرأ على ذهن صاحبه بعد .. إن هذا الموقف لا يتطلب شيئاً من الماضى .. إنه يتطلب الحاضر .. ويتطلب المسؤولية .. إنه يتطلبك أنت^(١).

إننا حينما نحلل تصور بوبر الاخلاقى تحليله النهائى فإننا سنجد أن هذا التصور يتسم بأنه وجودى، ويعتمد على الموقف، ويتطلب الاستجابة الكلية للشخصية للموقف العينى^(٢).

فى ميدان الفلسفة الاجتماعية Social philosophy يتقدم جاك مارتان بفلسفة اجتماعية، عميقة المضمون، واضحة المعالم، وذلك رغم كونها متأثرة ألبما تأثير بموقفه الخاص الذى يؤكد الاتجاه العينى الشخصى، فنحن نجد فى كتاباته عن المسيحية والديموقراطية وحقوق الانسان^(٣) - وهى تلك التى دهبها تحت تحديات الحرب العالمية الثانية - وكذا فى كتاباته المتأخرة^(٤) - نجد نسقا سياسيا واجتماعيا متكاملًا، متأثر بالميتافيزيقا التومائية. إن الإنسان فى نظر مارتان يحمل طبيعة مزدوجة: طبيعته كفرد Individual وطبيعته كشخص Person. وهو كفرد يقول

1 - Buber; M.: (The Education of Character), Between man and, man P. 114.

2 - Herberg; W. : Four Existentialist theologians, P. 13.

١ - أنظر على وجه الخصوص لمارتان ،

A. The Rights of man-and Natural law (1943) .

B. Christian-and Democracy (1942) .

٢ - أنظر على وجه الخصوص لمارتان .

A. The person and the Common Good (1947) .

B. man and the State (1951) .

ماريتان مستخدما عبارات تومالاكويني - «يرتبط بالمجتمع كله كجزء من كل» وهو كشخص وليس مجرد فرد «لا يكون بكل ما فيه وكل ما يمتلكه مجرد جزء من كل سياسى أو اجتماعى»^(١) إنه يكون أكثر من هذا .. إنه يتجاوز المجتمع والسياسة ويعلو عليهما، كما أنه يمتلك حقوقا طبيعية Natural Rights تتوافق مع طبيعته المزدوجة كعضو فى مجتمع من جهة (أى كفرد) وكمجتاز للمجتمع من جهة أخرى (أى كشخص)^(٢).

تحدث ماريتان عن الخير، وذكر أن غاية المجتمع وهدفه يتمثلان فى محاولة الوصول الى الخير العام Common Good ، لكنه تابع ذلك بقوله «إن مبدأ التفوق والتميز فى الخير العام لا يمكن أن يتم فهمه بالمعنى الدقيق والحق، إلا إذا اعتبرنا الشخص الإنسانى مقياسه وجوهره. والواقع أن الخير العام يتضمن الإشارة الى خير الشخص .. أساس الخير العام ومبدأه»^(٣). ولقد أقام ماريتان بدءا من أفكاره تلك ما أسماه بالديموقراطية المسيحية، التى كان لها أكبر التأثير والنفوذ على كثير من الميادين الدينية والاجتماعية والسياسية والفلسفية، رغم إنها أثارت عنادا شديدا من قبل بعض الدوائر الكاثوليكية^(٤).

أما برديائف فلقد قادت أخلاقة المرتكزة على حرية الإمكان، إلى تأسيس فلسفة اجتماعية تحط من قدر كل المعايير الموضوعية، وكل النظم الموضوعية، من حيث إنها تؤدي الى وأد الحرية وتنجسها، وإلى إحالة الروح الى موضوع جامد كموضوعات علم الطبيعة. ومن ثم دافع دفاعا مستميتا عن نوع من الاشتراكية أسماه بالاشتراكية الاقتصادية Economic Socialism التى تتخذ من الحرية

1 - Thomas Aquinas : Summa theologiae, 11-11, 46 & maritain, J. : the person and the common Good PP. 60-61 note .

2 - Herberg, W., : Four Existential Theologians, P. 14 .

3 - Maritain, J.: the person and the common Good, PP. 19-20.

4 - Herberg, W., : Four Existential Theologians, P. 14 .

الفردية المشخصة - وهي حرية إمكان عنده - أساسا ولياها لها. ولكي نذكر تماما المعنى الخاص الذي قصده برديائف بالاشتراكية الاقتصادية علينا أن نرجع إلى تمييزه بين الاشتراكية الجماعية وبين الاشتراكية الشخصية .

ميز برديائف بين نمطين من الاشتراكية : الجماعية Collective Socialism وهي تركز على تفوق وامتنياز المجتمع والدولة على الشخص الانساني المفرد والاشتراكية الشخصية Personalist Socialism وهي تركز على التفوق المطلق للشخص .. وللكل .. على المجتمع والدولة. في الاشتراكية الجماعية «تقدم الدولة الخبز مقابل ثمن عظيم هو أخذ حريات الأشخاص» أما في الاشتراكية الشخصية فإن الدولة «تقدم الخبز لكل الأشخاص أيضا، لكنها تحفظ عليهم حرياتهم، وتمنعهم من الاغتراب عن وعيهم»^(١).

وإذا تعمقنا تمييز برديائف السابق، وأدركنا حقيقة موقفه من الاشتراكية الجماعية والاشتراكية الشخصية، لاستنتجنا أن النوع الثاني من الاشتراكية يقوم على المبدأ القائل «أن الاقتصاد وحده هو ما يكون اجتماعيا، بينما تفر الروح الانسانية ووعي وضمير الانسان من الطابع الاجتماعي، وتبقى عينة مشخصة حرة. ومع ذلك فإن هذا البعد الاجتماعي المتمثل في الاقتصاد وحسب، يمكن تبريره عند برديائف بما يكفل تثبيت موقفه العيني المشخص»^(٢). يقول برديائف «إن تبرير البعد الاجتماعي لا يقوم على أساس حق الدولة أو المجتمع في الحياة الاقتصادية ، ولكنه يقوم على أساس تفوق الحقوق الاقتصادية للفرد، أو من أجل ضمان تلك الحقوق الفردية. ضف إلى ذلك أن على الدولة ضمان التقدم الحر الخلاق للحياة الذاتية المستقلة للأشخاص»^(٣).

1 - Berdyaev, N.: Slavery and Freedom, P.210 .

2 - Herber, g W. : Four Existentialist theologians, P. 14 .

1 - Berdyaev, N. Slavery and Freedom, PP. 150-151 .

والواقع أن جوهر فكر برديائف فى هذه النقطة هو أن فعل الدولة المتسم بضرورة ضمان الاقتصاد الاجتماعى يجب أن يتحول إلى واجب يأخذ فى اعتباره حرية روح وضمير ووعى الإنسان، كما يضمن حرية الحياة الذاتية العينية للأشخاص. لقد كان برديائف يرى أن التنظيم السليم للحياة الاقتصادية يمكن أن يقلل من حجم القانون إلى أقل مستوى، وأن هذا يتيح للحب - وهو يمثل الحرية التلقائية بأسمى معانيها - أن يحل محل القانون، أو أن يتعاضد لكى يحتل مكانا قريبا منه على الأقل. ونظرا لمحاولة برديائف التعطل من القانون، وصيغ الوجود والمجتمع بصيغة عينية مشخصة، تلعب فيها الحرية التلقائية التى هى مجرد إمكان دورا رئيسيا وهاما فلقد وصفت إشتراكته الشخصانية بأنها أقرب ما تكون إلى النزعة الفوضوية، ولعل ذلك هو ما تتطليه فلسفة مرتكزة على حرية الإمكان.

فإذا ما انتقلنا الآن إلى بوبر كى نفحص عن كتب فلسفته الاجتماعية، فإن أول ما نلاحظه هو أن تلك الفلسفة لا تعتمد كثيرا عن تلك التى صاغها برديائف وذلك بالرغم من أن بوبر قد رفض ما تضمنته فلسفة هذا الأخير من آراء تودى بنا إلى نوع من الفوضوية. إن المجتمع الحق عند بوبر ينبثق من علاقة أنا - أنت I-Thou وبمجرد أن يصبح الفرد شخصا يتحول التجمع الذى لا رابط بين أفرادهِ إلى مجتمع Society والإنسان فى نظر بوبر هو القادر وحده على أن يقول أنت Thou (وهذه تصدر من إنسان إلى آخر) وهو القادر أيضا على أن يقول نحن (وهذا تنبع من واحد وآخرين)^(١). لكن تلك العلاقة التى اعتبرها بوبر أساس تكوين المجتمع حينما يتحول أفرادهِ إلى أشخاص، ليست ذات طابع إنسانى بحت .. إن الله هو صانع تلك العلاقة المزدوجة I-Thou وهو بالتالى صانع المجتمع. يقول بوبر «ينبى المجتمع على علاقة حية مزدوجة. لكن مركز تلك العلاقة الحية المؤثرة وبانيها هو الله»^(٢). قاله إذن هو صانع المجتمع الحقيقى .

(1) Buber M., "What is man?" Between man and man, PP. 203, 176.

(2) Buber, M.: "What is Man?" Op. Cit., P. 200.

إن الفردية وحدها تخرق المجتمع الحق وتشوهه، كما أن الجماعية وحدها تخرقه أيضا وتفسده «فالفرديّة تخرق المجتمع الحق لأنها تفهم فقط جزءا من الانسان، والجماعية تخرق المجتمع الحق لأنها تفهم الانسان كجزء فقط»^(١).

لكن ما هو الحل؟ إن بوبر يقدم لنا تصورا آخر للمجتمع لا تنفرد به الفردية، ولا تستأثر به الجماعية، وهذا التصور هو تصور مجتمع عضوي Organic Community أو مجتمع مجتمعات Community of Communities الذي يتكون من مجتمعات صغيرة تصنف الخلقة الرئيسية فيها بالتعاون والفاعلية.

فإذا عرجنا الآن لفحص موقف تيليش، فإننا سنلمس إسهاما عمليا ضخما قام به من أجل تأسيس نوع من الاشتراكية الدينية. لقد كان تيليش الممثل الأول للحركة الاشتراكية الدينية التي قامت عام ١٩٢٠، ومحركها الرئيسى، وهى حركة لعبت دورا محوريا فى ذلك العهد. والفكرة الرئيسية لهذه الحركة تكمن فى أن المجتمع المعاصر، وقد فقد تكامله، واحتل توازنه، وخسر جوهر وجوده، وتخلفت فيه النواحي الكيفية الروحية عن النواحي الكمية المادية، يحتاج أشد الاحتياج إلى نوع من الخلاص Salvation، وأن هذا الخلاص لا يمكن أن يتم إلا بواسطة إحلال شكل من الاشتراكية الدينية محل الثقافة البورجوازية.

ومن هنا نرى أن تلك الحركة استهدفت أن يصبح الدين روحا للمجتمع، وأن يتم إصلاح المجتمع من جديد حتى يتمكن من التعبير عن الدين^(٢).

لم تبق حركة الاشتراكية الدينية Religious Socialism هذه طويلا، ولم تدم إلا وقتا ضئيلا، ومع ذلك ظل تيليش متمسكا بأفكارها، داعيا لها، ولم يتردد لحظة فى الدفاع عنها، وصمم على إنه «إذا كانت الرسائل السماوية صحيحة،

1 - Buber, M., Paths in Utopia, Macmillan 1949, Epilogue,
1 - Herberg, W., Four Existentialist Theologians, P. 16 .

فإنه لا يوجد بعدها ما هو أسمى وأعظم من الاشتراكية الدينية^(١).

والواقع أن إصرار تيليش على التمسك بتلك الحركة رغم علم نجاحها وإنتهاء تأثيرها بسرعة، لا يرجع إلى قصور في أفكار تلك الحركة، ولا إلى عدم جدواها في إصلاح المجتمع، وإنما يرجع أساسا إلى ذبوع أنواع فساد عديدة، وتمسك بالماديات وأخذ بأساليب التكنولوجيا، وإهمال أو تغافل عن كل النواحي الروحية والدينية، ولذلك وصف تيليش المجتمع المعاصر بأنه «خواء كامل» لا يمكن أن تسوده اشتراكيته الدينية.

وعلى الرغم من أن الفلاسفة الوجوديين الأربعة كانوا مهتمين بمسائل المجتمع والثقافة، فإن فلسفاتهم كانت ذات طابع ديني. لقد حملوا رسائل موجهة إلى أعماق اصمق الإنسان، ودونوا فيها ما يرتفع بظموحاته إلى منزلة أسمى وأرحب. وبدأ كل واحد منهم بنظرة انطولوجية، وأنهى بنظرة عن «الخلاص»، وبين الانطولوجيا والخلاص تتوسط مسألة الخطيئة والشر، وتربط بينهما.

لقد ذهب مارتان الذي وسم الوجود بسمة الوجوب - من حيث أن الوجود موجود وما علاه غير موجود - إلى أن الشر Evil سلب بالضرورة وأنه عدم أو نفى أو لا كيان.. وإنه لا يتقوم من ثم على جوهر يحمل عليه، ولا تكون له أى درجة من درجات الانطولوجيا أو الوجود. والخطيئة Sin شر «يتقوم شر الخطيئة في الفعل على غير هدى من قاعدة أو قانون»^(٢) ومن ثم يكون أصل الشر في الفعل قائما في «النقص أو الخلل» و «الاخفاق في الوجود»^(٣) على أن ندرك أن هذا النقص أو الخلل حر لأنه ينتج عن شر الفعل الحر أو شر الاختيار الحر^(٤). ولقد

1 - Tillich, P., (Autobiographical Reflections) in Kegley, Charles W., and W. Bretall, eds., P. 13.

2 - maritain, J. St. Thomas and the problem of Evil, marquette university press 164, P. 31.

3 - Herberg, W., Four Existentialist theologians; P. 17.

4 - maritain, J., st. Thomas and the Problem of Evil, Op. Cit. P. 33.

حاول مارييتان أن يبين كيف ينتج فعل الشر عن اللاشيئية Nothingness أي يخرج من هاوية اللاوجود بمعنى ouk on (اللاوجود كسلب أو نفى للوجود)^(١). أما الخطيئة فهي تجعل الانسان مختل الطبيعة، ميالا للعبث بالقانون ، فاقد الوجود، قاطعا لأواصر الصلة الطبيعية والروحية بالله. ولا يمكن أن يتم الخلاص من الشر والخطيئة إلا بإعادة و تجديد علاقتنا بالله وإعادة تكامل طبيعتنا الإنسانية في ضوء طلبنا وقبولنا وإقرارنا بالعناية الالهية. ويعتقد مارييتان أننا إذا جددنا علاقتنا بالله، وأعدنا تكامل طبيعتنا فإن حياتنا سوف تتحول إلى حياة إلهية، فالانسان في حالة الخلاص يصبح أكثر من ذاته، وأعظم من وجوده وأسمى من طبيعته الانسانية^(٢). يقول مارييتان «لقد أدرك القديس بول الصليبي، والقديس توما الاكويني، وغيرهما من رجال المسيحية أن الهدف النهائي للحياة الانسانية يكمن في تحويلها إلى حياة إلهية، أو أن يصبح الانسان إلها بالمشاركة، وتلك المشاركة تتحقق في السماء ببصيرة رائعة، ومحبة جميلة، وتتحقق في الأرض بالإيمان والحب»^(٣).

نظر هرديثالف أيضا إلى الخلاص على إنه نوع من التأليه ، وهذه هي نفس نظرة مارييتان، لكنه أضاف إلى ذلك آراء أخرى تتفق مع نظريته في الحرية.

١- يرى مارييتان في مناقشة له عن هذا الموضوع أن الشر يكمن في الفعل بدون قاعدة أو قانون أو أنه هو ذلك الفعل الذي يخرق القانون ويهتره وفي مثل هذا الفعل الذي هو شر يمكن أن نميز بين لحظتين ليس باعتبار الزمان ولكن باعتبار النظام الانطولوجي : الأولى لا تنبع فيها القانون في اعتبارنا وفي هذه لحظة نفى أو غياب أو فقدان الخير، والثانية هي الفعل وانضمين في اعتبارنا نفى أو غياب وهذه لحظة لفعل فيها مع العلم، وتعامل مع فقدان الخير ، اللحظة الأولى لأن هي لحظة لا تعامل بالقانون، واللحظة الثانية هي لحظة فعل تعامل فيها مع العلم أو فقدان الخير (انظر في ذلك : .ibid,P. 31.

2- Herberg; W. : Four Existentialist Theologians, P. 18.

2 - Maritain; J.: the Degrees of Knowledge, scribner's 1938, PP. 364-395.

يرى برديائف أن الشر بمعنى الأولي يتمثل في محاولة تحويل الروح إلى شيء خارجي وموضوعي، والنظر إليها نظرة موضوعية خارجية شيعية يحيلها إلى شيء من أشياء علم الطبيعة، ويحددها، ويجعلها خاضعة للعلل والقوانين الطبيعية، وما أبعد الروح عن ذلك.. إنها ذات طبيعة حرة.. غير محددة.. لا تتجزأ ولا تتبع ولا تنقسم... إنها لا ترى من الخارج.. ولا تترك كموضوع ولا تتموضع في مكان.. ولا تتشكل في شيء.. ونحن نحاول تغيير طبيعتها تلك.. التي تعبر عن الحرية أولا وقبل كل شيء.. نقع في الشر.

و يذهب برديائف إلى أن الروح الحرة هي الحقيقة الأولى وهي الخير الحق.. وأن حصة الروح ووضاعتها كما تكشف عنهما النظرة الموضوعية الشيعية تتبدى في مستويات مختلفة، منها ما هو أنطولوجي، واجتماعي، ونفسي... الخ، فالوجود استعباد Enslavement.. إنه «العبودية الأولية للإنسان»^(١) وبالمثل تكون النظم الاجتماعية والثقافية، ويكون الجنس وكل الدوافع الانسانية والرغبات والاهتمامات حينما نفسرهما تفسيراً موضوعياً إما إذا نظرنا إلى الإنسان كروح، فإنه يكون ثمثلاً مزدوج الطبيعة أي من طبيعة إنسانية إلهية، أو - على حد تعبير برديائف - يكون «إنسان إلهاً ممكناً»^(٢) لأن «الانسانية ذات طبيعة إلهية»^(٣). إن الإنسان «يسقطه» أصبح «شيئاً» وسط الوجود الموضوعي.. وهو أصبح كذلك، بسبب تحطيم أجزاء من البعد الإلهي فيه. وها هنا يكمن «الخلاص» عند برديائف وبانساق كامل مع موقفه، في تحرير الروح Emancipation of spirit وتخليصها بحرية الإمكان من العالم الموضوعي الذي هو - رغم موضوعيته - ما زال واقعياً^(٤).

1 - Bardyaev; N.: Slavery and Freedom; P.P. 75-78 .

2 - Bardyaev; N. : The Divine and the Human, Bles 1949, P. 112 .

3 - Ibid; P. 125 .

4 - Herberg; W.: Four Existentialist Theologians, P. 18 .

لقد رأى برديائف الخلاص (وذلك في أواخر حياته) كمختام أو نهاية و شبكة للحشر. كما رأى أن عصر الروح Age of the Spirit هو العصر الثالث الذى يتبدى فيه ما هو غير مرغوب تبديا واضحا، ويصبح فيه دين الروح هو دين انسان العصر الثالث. وهذا العصر الثالث الذى تحدث عنه برديائف يعتبر انبثاقا طافرا من عصرى الطفولة والشباب، ويعتقد برديائف أنه فى دين الروح .. دين الحرية .. سيظهر كل شئ فى ضوء جديد .. هناك حيث لا سلطة وحيث لا عقاب .. سيصبح أساس دين الروح .. تطورا خلاقا وتحولا ابداعيا .. وتشبها بالله^(١). هناك سيحدث تجديد و ترسيخ لعلاقة الانسان بالله.

أما نظرية تيليش عن الخطيئة والشر والخلاص، فهي مرتبطة أوثق ارتباط وفى كل نقاطها، بموقفه الأنطولوجى : فالوجود ذاته الذى هو الله ، له مظاهر أو مستويات أو أبعاد ثلاثة هي : القوة Power أو الأساس الأولى، واللوغوس Logos (الكلمة) أو البناء، والحياة Life أو الخلق. و هذه تقابل أقطاب الوجود الرئيسية وهى : المشاركة التفردية، والصورة الديناميكية، ومصير الحرية. إن هذه الأقطاب الثلاثة و التى ترادف الأبعاد الثلاثة عند الله تتوحد فى الإنسان توحد خلاقات ومتوافقا .. لكنها تتصارع أحيانا، وتتفكك وتتخلل أحيانا ثانية، وتتسم بالفوضوية فى أحيان ثالثة، ومن هنا تظهر الخطيئة ويظهر الشر^(٢).

ويرى تيليش أن الخطيئة والشر يبدوان حين التحول بما هو ممكن إلى ما هو واقعى، وحين المرور من الانسان كمختف فى الأساس الابداعى للحياة الإلهية وفى الرؤية الخلاقة لله إلى إنسان ترك أساس الحياة الالهية لكى .. يجعل ما عليه واقعا^(٣).

1 - Berdyaev' N. : The Divine and the Human, P. 220 .

2 - Herberg; W.: Four Existentialist Theologians, P. 19 .

3 - Tillich; P. : Systematic theology, Vol. I, P. 225 .

لقد كان تيليش يعتقد أن الخلق Creation والسقوط Fall وجهان لشيء واحد .. نعم إنهما يختلفان منطقيًا، لكنهما يشقان أنطولوجيًا. ومن ثم فإن تحول الممكن إلى واقع يعنى اغتراب الإنسان عن «وجوده الأساسى» واغترابه أيضا عن «أساس الوجود الذى هو الله» وبمعنى آخر إنه يعنى الخطيئة. إن «الوجود المنعزل» يربط الخطيئة بالعزلة. يقول تيليش «قبل أن تصبح الخطيئة فعلا، تكون حالة اغتراب»^(١). إن الاغتراب الوجودى يتخلل الموجود فى حالة سقوطه بعد خلقه ، كما أن تمزق وحدة الموجود، والتي تجعل قوته مضادة لبنائه وكلمته، بينما يصبح البناء أو اللوغوس فيه مغايرا للقوة والخلق، هو الذى يوجد قوى شيطانية، تخرب العالم الأرضى، الذى يسقط فيه الانسان، وتهلك الحياة الإنسانية الحقة، وتهدر الثقافة وتعرضها للخطر .

إن الانسان فى «طبيعته الأساسية» عند تيليش وحدة من التناهى واللاتناهى، وتلك الوحدة هى ما يدهوها تيليش بالضبط «بالإنسانية الالهية»^(٢) حيث يشير التناهى إلى الانسان، ويعبر اللاتناهى عن الله . لقد ظهرت تلك الوحدة فى أسمى صورة لها فى «يسوع المسيح» ؛ ذلك الانسان الاله فى التاريخ ... أو ذلك الإله الأبدى اللازمى اللامتناهى حين تجسد فى لحظة تاريخية فى انسان زمانى متناه تاريخى .. إنسان يسير ويتحرك وينمو، ويتحمل عن معاصره الإنسانين كل صنوف العذاب والآلام، ورغم ذلك يقودهم نحو خلاصهم الأبدى. إن تيليش يرى فى هذا مفارقة Paradox^(٣)، والواقع إنها مفارقة مطلقة تفر من كل منطق، وتستعصى على أى فهم، وتهرب من كل فكر.

1 - Tillich; P. : The shaking of the Foundations, Scribner's 1948, P. 155.

2 - Tillich, P. : (A Reinterpretation of the Doctrine of the incarnation) Church Quarterly Review, Vol. CXL VII. January-March 1949 .

3 - Herberg; W. : Four Existentialist theologians P. 20 .

نعم أن الطبيعة الأساسية الحقبة للإنسان تكمن في تلك الوحدة التي تصهر التناهي في اللاتناهي. وتوحد بين الزمانية والابدية .. بين الإنسان والله، ومن ثم تحقق الطبيعة الانسانية الالهية^(١) .. لكن هذه الطبيعة الانسانية الالهية تتفكك أحيانا وتتمزق في الإنسان، وها هنا تكمن مأساة السقوط : مأساة المخلوقة الأصلية التي باعدت بين الطبيعة الأرضية للإنسان وبين طبيعته الإلهية الكامنة في روحه. لكن ما هو الحل ؟ إن تيليش يرى هذا الحل في الخلاص، والخلاص عنده يتكون من إعادة وتجديد وبناء تلك الطبيعة الانسانية الإلهية في موجود جديد ..

وهو أيضا يمثل لحظات التبدى أو الكشف الروحي من حيث إنه : نهائي، وكامل، وغير متغير، كحادثة التبدى الأصلية ليسوع المسيح، الذي كان حاصلا على قوة الخلاص، وقاد الناس نحو خلاصهم الأبدى^(٢). فالخلاص من طبيعة إلهية عند تيليش كما كان عند مارتين بورمان وبرديانف، وأن كانت نظرة تيليش أكثر عمقا، وأعظم نفاذاً .

لكننا لا نجد تلك النزعة التي تنحو نحو خلاص الإنسان عن طريق إعادة الطبيعة الانسانية الإلهية عند مارتين بورمان. إن لقاء I-Thou عنده مواجهة أو لقاء بين شخص وشخص آخر، دون أن تكون هناك مشاركة في الوجود الإلهي (إن بورمان يبدو هنا أقرب إلى البروتستانتية الراديكالية أكثر من تيليش البروتستانتية) ولما كان اعتقاد بورمان راسخا في أن «الحياة الحقبة اجتماع»^(٣) فإنه يرى - متفقا في هذا مع برديانف - أن الشر الأولى يتمثل في الحط من تشخص الحياة عن طريق سيطرة علاقة I-it (وهي علاقة تربط الشخص بالجمادات والحيوانات) على علاقة I-Thou^(٤) (وهي علاقة تربط الشخص بشخص مثله) نعم نحن نجد خلال

1 - Tillich; P. : (A Reinterpretation of the Doctrine of the incarnation) op. cit .

2 - Tillich; P. : Systematic theology, Vol. 1, P. 146 .

3 - Buber, M. : I and thou, P. 11 .

4 - Herberg, W., : Four Existentialist theologians, P. 21 .

الحالات الواقعية للوجود « أنه يدون It لا يمكن للإنسان أن يحيا، ولكن إذا حيا بها فقط فإنه يصبح غير جدير بأن يكون إنساناً^(١). إن الوجود الإنساني الحق، هو وجود في علاقة I-Thou لكن عالمنا هنا هو عالم لا يستطيع أن يبقى فيه الإنسان داخل هذه العلاقة وحسب.

فلكى نعيش نحتاج إلى أن نعرف أشياء، وأن نستخدمها، بل إننا ننظر إلى الموجودات الانسانية نفسها على إنها موضوعات، وهذا يعنى إننا لكى نعيش فإننا نخط من أشخاصنا وأشخاص الآخرين. ونقلل من إنسانيتنا وإنسانية الآخرين أو نهبط بها إلى درك أسفل. وها هنا نلمس أكبر «خطأ» يهدر وجودنا، ويقضى على كرامتنا الإنسانية كأشخاص، ولقد سمي بوبر تلك الحالة المتسمة بالانكسار «بالانهيار العنيف للحياة»^(٢).

إن سيطرة I-It على I-Thou تحطم المجتمع، ومن ثم تحطم الوجود الإنساني الحق، ذلك لأن الذات الإنسانية لا تصبح I قط إلا من خلال علاقتها بـ Thou. وفي مثل تلك السيطرة يفقد الإنسان مقدرته على اتخاذ القرار الأصيل. ويفقد حريته. يقول بوبر « إن من يدرك علاقة أنا - أنت I-Thou ، ويدرك سيطرتها على I-It هو القادر وحده على اتخاذ القرار، وعلى ممارسة حريته»^(٣). إن الخطيئة الأولى عند بوبر تتمثل في «العزلة المغلقة» ففي مثل هذه العزلة يقترب الانسان الخطيئة الأولى، ويرتكب أول جريمة .. جريمة بقائه مغلقا على ذاته^(٤) متوهما بأنه حاصل على الاكتفاء الذاتي.

أما الشر Evil فإنه يتخذ عند بوبر مجالا أوسع، واتساعا أرحب، ذلك لأن

1- Buber, M. : I and thou, P. 34 .

2- Herberg, W. : Four Existentialist theologians, P. 21 .

3- Buber, M.: I and T ou, P. 51 .

4- Buber, M. : (What is Man?) Between Man-and Man, P. 166 .

الإنسان المخطئ حين يقطع أواصر الصلة بجواره، فإنه يقطعها مع الله أيضا.

يقول بوبر «إن العلاقة الحقبة بالله لا تتحقق قط في الأرض، إذا فقدنا علاقتنا بالعالم وبالإنسان»^(١). أن الاكتفاء الذاتي الذي يحطم علاقة I-Thou بين أشخاص الإنسان، هو في الواقع إكتفاء ذاتي يحطم علاقة الإنسان بالله، ومن خلاله تتبع الأكاديمية الكبرى أو الوهم الأعظم «التي يدعى فيها الإنسان أنه خلق ذاته بذاته»^(٢).

وإذا كانت العزلة المخلقة للإنسان، والتي تقطع أواصر العلاقة، هي منبع وأساس مأساة الإنسان، ويؤس وجوده، فإن الخلاص هنا لا يمكن أن يعنى سوى العودة إلى العلاقة Return to Relation. إن هذه العودة تمثل أمرا حاسما في فلسفة بوبر الدينية: ففيها تعود أواصر العلاقة، لا علاقة I-it لكن علاقة I-Tho، وفيها يعود إلى الشخص وجوده الحق، وفيها يصبح وجود المجتمع وجودا حقا.

يرى بوبر أن تلك العودة هي «معجزة العناية» وأن تلك العناية يمنحها الله لمن يشاء^(٣). وبدونها ليس ثمة شيء : لا عودة، ولا علاقة تربطنا بالله، ولا خلاص. إن على الإنسان أن يبدأ، أو أن يبادر باتخاذ نقطة البداية، ورغم أن «العناية» مشار اهتمامنا البالغ، إلا إنها ليست موضوع طلبنا. إن حريتنا حقه، لكن العناية قد تمنع ممارستها. يقول بوبر «إن الشخص الذي يصنع قرار، يعلم أن قراره ليس وهما ذاتيا. أو أكاديمية كبرى، أما الشخص الذي يفعل، فإنه يعلم بأنه كان ويكون بين يدي الله»^(٤). نعم إن هذا يعد مفارقة.. مفارقة لا يقبلها العقل، ولا يقرها المنطق، لكن «العودة» وإن استطاعت التعبير عنها على هذا النحو، فإنها لا تستطيع أن تحلها.

1- Buber, M., (the Silent Question) At the turning, three Adresses on Judaism, Farrar, Sturus, and Young, 1952, P. 39.

2- Freidman, M.S.: Martin Buber: the life of Dialouge, P. 107.

3- Buber, M. : The phropoetic Faith, Macmillan 1949, P. 52.

4- Buber, M. : (The Faith of Jaudaism) Isreal and the world, P. 17.

إن العودة لا تحدث إلا خلال مباشرة الحقيقة بين الإنسان والله .. ورغم ما يتبدى لها من مظاهر ميكولوجية وذاتية - وهذا أمر طبيعي - إلا إنها ليست ببساطة حادثة نفسية^(١) . إنها - يقول بوبر - تستحوذ على الشخص كله، ولا تنفذ إلا بواسطة الشخص ككل^(٢) . إن الحياة الانسانية كلها : الانسان إلى الله، ذلك لأن ، العودة، التي تؤدي بنا إلى الخلاص ليست، عودة دنيوية، يمكن أن يستقر فيها الانسان ... إنها ، عودة ، الله طرف أصلي فيها، والانسان كشخص هو طرفها الثاني . وها هنا يتوافق بوبر تماما مع المطابع الوجودي والديالوجي لتفكيره .

1- Herberg: W. : Four Existentialist theologians, P. 22 .

2- Buber, M. (The Faith of Judaism) op. Cit. P. 20 .

د - محاضرة :

من هذا الاستعراض المركز لمواقف وأفكار الفلاسفة اللاهوتيين الأربعة :
ماريتان، وبردثائف، وبوير، وتيليش، نستطيع أن نلاحظ أن فلسفاتهم كانت ذات
طابع نسقي Systematic ، تكشف كل فلسفة منها عن تصور رئيسي يربط تماما
مع مجموعة التصورات الثانوية، التي يتكون منها ومن التصور الرئيسي نسقا متكامل
البيان، جميل التشييد. لقد تمثل التصور الرئيسي عند ماريتان في «العقل السليم
Right Reason» أو القانون، بحيث أصبح المنطق هو، العقل السليم في التفكير،
وأصبحت الأخلاق، هي العقل السليم في مجال العمل أو السلوك، وأصبح الفن،
هو العقل السليم في الصنع والابداع. أما التصور الرئيسي عند بردثائف فلقد
تمثل في، الحرية Freedom والابداع أو الخلق Creation ، في حين تمثل التصور
الرئيسي عند بوهر في العلاقة Relation أو الحوار Dialogue العائلي، أما تيليش
- آخر هؤلاء الفلاسفة اللاهوتيين- فلقد تمثل التصور الرئيسي عنده في
الوجود Being .

ونلاحظ ثانيا أن ترابط فلسفة كل واحد من الفلاسفة اللاهوتيين الأربعة،
يرجع أساسا إلى إنهم قنعوا أفكارهم وتصوراتهم بصورة نسقية، يترابط فيها تصورهم
الرئيسي مع تصوراتهم الثانوية أو المشتقة في كل واحد لا تناقض فيه ولا تقطعات،
بحيث يمكن القول بأن نسق كل واحد منها يتميز بالاستقلال والاشباع وعدم
التناقض، بالإضافة إلى نسقيته وترابطه.

ونلاحظ من جهة ثالثة أن كل واحد منهم كان متأثرا بالخلفية الدينية العريضة
التي أتبع عنها، وإن كان ذلك قد تم بكل تفرد وأصالة : فلقد نغلت العقلانية
المنهجية للمدرسة الكاثوليكية في كل صفحة من أعمال ماريتان، تماما كما نغلت
الاجتهاد الروماني للأرثوذكسية الشرقية في كتابات بردثائف، وبالمثل فلقد كانت

أعمال وكتابات بوهر مفعمة بالشخصيات الدينية التي وسمت الديانة اليهودية، أما تيليش فلقد أعترف صراحة بأن تأملاته الفلسفية الدينية أرتبطت أوثق ارتباط بالنزعة الانطولوجية اللوثرية الألمانية. نعم أن كل واحد من هؤلاء عاش وفكر وعلى الحدود المتاخمة، ومع ذلك كان ممثلا لاتجاهه الدينى بطريقة لم نعهدها من قبل .

وعلى الرغم من أنهم قد صدروا عن خلفياتهم الدينية، فإن تفكيرهم لم يكن محدودا فقط بحدود اتجاهاتهم الدينية، ولا حتى بحدود مجتمعاتهم، فلقد نقلت أفكار كل منهم عند كل المتهمين بالمسائل الدينية - أيا ما كانت اتجاهاتهم - بل نقلت إلى كل الدوائر الفكرية والعقلية أيضا: فحينما ظهرت أعمال بوهر لأول مرة باللغة الانجليزية، قرأت على إنها جزء من اللاهوت البروتستانتي من جهة، وعلى إنها معبرة عن تيار هام من الشخصية الكاثوليكية من جهة أخرى، وذلك برغم أنه صادر عن خلفية يهودية. أما أعمال ماريتان فلقد حازت قبولا عريضا من البروتستانت واليهود و الكاثوليك، على حد سواء، ومن الغريب حقا أن نجد اهتمامات الكاثوليك والبروتستانت بكتابات برديائف أكثر اساعا، وأعظم عمقا من اهتمامات الارثوذكس الشرقيين بتلك الكتابات. أما تيليش فلقد أصبح المفكر البروتستانتي المفضل بين اللاهوتيين الكاثوليك فى التجنرا، وله شعبية هائلة الآن وسط بعض الدوائر اللاهوتية اليهودية.

لكن ذلك كله لا يمكن أن يجعلنا نتغافل عن النفاذ البالغ لتفكر هؤلاء فى الدوائر الفكرية والعقلية والفلسفية والاجتماعية والنفسية، إذ وجد أصحاب هذه الدوائر فى فكر الفلاسفة اللاهوتيين الأربعة توضيحا لخبراتهم، وتعميقا لفهمهم بمسائل ظنوها لا تتصل إلا بالوحى و الحقائق الكشفية العلوية، لقد تطلع الفلاسفة وعلماء النفس ورجال الطب والتعليم والفن والتاريخ والنقاد والكتاب وغيرهم من مختلف الأوساط و الاتجاهات إلى قراءة أعمال ماريتان و برديائف

ويور و تيليش لكي يجدوا في تلك الاعمال معنى جديدا لثقافتهم الراهنة، ولكي تمدهم الأفكار الرائدة فيه باتجاهات تعينهم على نقد تلك الثقافة.

ويمكن أن نجد الفلاسفة اللاهوتيين كممثلين بمعنى آخر : فلقد كانوا بمثابة المنسرين من الخطر الذي سيواجه الحقبات اللاحقة لهم، كما كانوا شعلا مضيفة لحركة فكرية جاهدت ضد التيارات الوضعية والعلمانية والطبيعية التي سادت العالم في عصرهم ، ولزادت اتساعا وعمقا في الفترات التي جاءت بعدهم. إن كل واحد من هؤلاء شعر في وجوده الخاص بالقلق الميتافيزيقي الذي أصاب رضاء العالم المعاصر بالتنشوية كما شعر كل منهم - في نفس الوقت - بالاشتواء الميتافيزيقي الذي لا يمكن أن تخمد القشور الجافة لميتافيزيقا القرن التاسع عشر، ومن هنا أصبحوا روادا لتفكير جديد .

ثبت بأهم المراجع العربية والأجنبية

ثبت بأهم المراجع العربية

- ١- رودلف مترز، ترجمة فؤاد زكريا: الفلسفة الانجليزية فى مائة عام - دار النهضة المصرية، القاهرة ١٩٦٣ .
- ٢- زكى نجيب محمود: برتراند رسل - دار المعارف - القاهرة ١٩٥٦ .
- ٣- _____: نحو فلسفة علمية، الطبعة الأولى، القاهرة ١٩٥٨ .
- ٤- عثمان أمين: ديكارت، الطبعة الرابعة، القاهرة ١٩٥٧ .
- ٥- _____: رواد المثالية، دار المعارف ١٩٦٧ .
- ٦- _____: محاولات فلسفية، الطبعة الثانية، القاهرة ١٩٦٧ .
- ٧- محمد عبد المزن نصر: فلسفة السياسة عند الألمان، الطبعة الأولى، دار المعارف، الاسكندرية، ١٩٥٩ .
- ٨- محمد على أبو ريان: فلسفة الجمال ونشأة القنون الجميلة، دار المعارف الإسكندرية، ١٩٧٠ .
- ٩- يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، القاهرة ١٩٦٢ .

ثبت بأهم المرجع الأجنبية

1- Blackham H. J., :

Humanism, Baltimore, Apelican, 1968.

2- Blackham H. J., :

Six Existentialist Thinkers, 2ed ed., New York 1959.

3- Bosanquet, B. :

A. Essentials of Logic, Oxford, 1911.

B. The principles Of Individuality and Value, London, 1912.

C. Implication and linear inference, London 1920.

4- Bosanquet, B.: The Philosophical theory of the State, London, 1920.

5- Erdman, J. E. : History of philosophy, Translated by Wilson, Mayflower press 1824.

6- Flew, Antony : God & philosophy, Hutchinson Company, London, 1974.

7- Haldane, R. B. : B. Bosanquet, proe, Brit. Acad. 1923.

8- Hoffding, H. : A History of modern philosophy, Mcmillan, London, 1935.

9- Horton; W.M. :

Contemporary Continental theology, Harper 1938.

10- Hume, D. :

A. A Treatise on Human Nature, London 1739.

B. An inquiry Concerning Human understanding, London,
1748.

11- Hussert, E. :

Ideas : General introduction to pure
phenomenology, translated by W.R. Royce
Gipson, New York 1391.

12- Kaufman, W. :

Existentialism from Destevesky to sartre cleveland
and New York 1956.

**13- Lindsay; A. D. : Bosanquet's Theory of general will, London
1982.**

14- Marcel; G. :

Posltion et Approches Concrètes du mystere
ontologique, Pasir : Desclée de Brower 1933.

15- Marcel; G. :

Etre et Avoir, Paris : Aubier, 1935.

16- Marcel; G. :

Du Refus à L'invocation, Paris : Gallim ard, 1940.

17- Marcel; G. :

Homo viator, Paris : Aubier. 1944.

18- Marcel; G. :

Aperçus sur la liberté. la nef, no. 19. 1946.

19- Marcel; G. :

Journal métaphysique, Paris : Gallimard, 1947.

20- Marcel; G. :

**Regard en Arrière, (Existentialisme chrétien) plon,
1947.**

21- Macquarrie; J. :

Existentialism, A Pelican Book, New York 1972.

22- Metz, R. :

**A hundred years of British philosophy, (English
translation, George Allen & unwin 1938).**

**23- O'Connor, D. J. : A Critical history of Western philosophy,
London, 1964.**

24- O'Connor; A. :

Critical History of western philosophy (London 1964)

25- Renhardf; K. F. :

The Existentialis revolt, New York 1960.

26- Russell; B. :

A history of western philosophy, London 1947.

27- Schlipp; P. A. :-

The philosophy of G. E. Moore. The library of living philosophy Vol IV. (northwestern university 1942).

28- Stedman; R. E.: Nature in the philosophy of Bosanquet. Mind, 1934.

29- _____; Bernard Bosanquet's doctrine of self transcendance, Mind, 1936.

30- Thompson H. B.: Bosanquet's theory of judgement. Chicago, 1903.

31- Tsanoff; R. A.: Bosanquet's theory of Destiny of the self. philosophical Review, 1920.

32- Turner' J. E.: Dr Bosanquet's theory of Destiny of the self. phiosophical Review, 1920.

33- Webb; G. J., Bernard Bosanquet's philosophy of religion. The Hibbert Journal, 1924.

34- Webb; G. J. Mr Bosanquet on contemporary philosophy, Church Quarterly Review, 1922.

رقدم الإبداع بدار الكتب والوثائق القومية

١٩٩٠ / ٧٢١٣

I. S. B. N. 977 - 5116 - 10 - 4

To: www.al-mostafa.com